Jorge Alberto Rocha

Michel Foucault

crítico - esteta - cínico mitigado

Jorge Alberto Rocha

Michel Foucault

crítico-esteta-cínico mitigado

Campina Grande - PB
2014

A EDUEPB segue o acordo ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil, desde 2009.

Editora da Universidade Estadual da Paraíba

Cidoval Morais de Sousa | ***Diretor***

Arão de Azevêdo Souza | ***Editor Assistente de projetos visuais***

Antonio Roberto F. da Costa | ***Editor Assistente de Conteúdo***

Design Gráfico
Erick Ferreira Cabral
Jefferson Ricardo Lima Araujo Nunes
Lediana Costa Furtuoso
Leonardo Ramos Araujo

Comercialização
Álisson Albuquerque Egito

Divulgação
Zoraide Barbosa de Oliveira Pereira

Revisão Linguística
Elizete Amaral de Medeiros

Normalização Técnica
Jane Pompilo dos Santos

Depósito legal na Biblioteca Nacional, conforme decreto nº 1.825,
de 20 de dezembro de 1907.

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL - UEPB

100
R672m Rocha, Jorge Alberto da Costa.
Michel Foucault: crítico-esteta-cínico mitigado. /
Jorge Alberto Rocha. – Campina Grande: EDUEPB, 2014.
315 p.

ISBN - 978 - 85 - 7879 - 180 - 3 (Livro impresso)
ISBN - 978 - 85 - 7879 - 184 - 1 (e-book)

1. Filosofia. 2. Michel Foucault. 3. Kant. 4. Críticas. I. Título.
21. ed. CDD

Agradecimentos

Agradeço o apoio da editora EDUEPB, através da Coleção Substractum, e de todos os seus colaboradores.

Agradeço à minha família em geral (da minha mãe aos irmãos e parentes, e da minha mulher aos meus filhos, todos maravilhosos).

Agradeço ainda em especial ao apoio teórico e afetivo da minha orientadora, profa. Dra. Elyana Barbosa, incentivadora incansável.

Sumário

Prefácio

Ontologia do presente que virá

"Eu espero que a verdade dos
meus livros esteja no futuro."
Michel Foucault, outubro de 1979.

A obra de Foucault, ele mesmo o pressente, contém um pensamento que já não caberia mais, apenas, no presente do tempo, que dependeria, fundamentalmente, do futuro de suas interpretações. A ontologia do presente é, de fato, a instrumentação crítica, a preparação prática de um presente que virá (a começar pelo da própria obra).

Mas por onde começá-las, tais interpretações futurosas?

Um caminho possível, passados já cerca de 30 anos de seu desaparecimento, é não se ater apenas às linhas de compreensão de seu pensamento produzidas ainda em vida. Em particular, sua filosofia deve talvez ser revista – sem que, necessariamente, essa organização seja desconsiderada – para além

da tríade estruturante 'saber-poder-sujeito', usada recorrentemente para definir, nas suas grandes linhas, a evolução de sua produção (como o próprio Foucault, aliás, vem a corroborar em alguns momentos). Essa configuração, não resta dúvida, é limitadora sob diversos aspectos. É verdade que cada um desses temas aponta para um bloco conceitual em sua obra. Mas ela talvez se funde na operação superficial de uma "classificação pelo objeto". Foucault ora pensa isso, ora aquilo; aqui pensa assim, mais adiante dedica-se a novos temas. Sob vários aspectos, o melhor que tal classificação pode fazer é dar-nos um panorama histórico da obra, apagando, por outro lado, sua intensidade e, em particular, talvez pouco possa fazê-la avançar na direção desse futuro esperado. Na verdade, é forçoso reconhecer que mesmo entre esses três grandes eixos, uma partida se joga, perfaz-se uma economia – um acaba por implicar os demais, revela-os, torna-os visíveis. É óbvio, também por isso mesmo, que alguma outra interpretação, alguma unidade eventual (e diferencial) da obra há de brotar já dessa economia entre eles.

Aliás, num rápido parêntesis, vale lembrar que, se a morte de Foucault marca de algum modo a sua obra, é talvez menos pela sua brusca interrupção do que pelo fato de não contarmos com ele para fazer, como lhe era habitual, tal recensão de seu pensamento de dar-nos razão de seus caminhos e escolhas, de nos mostrar ele mesmo o porquê de se estar onde está, de se ter chegado onde chegou. E, a partir deste ponto, já também o novo caminho a seguir, só visível a partir da obra posta, das questões incorporadas. Não se deve ver, contudo, aí uma variação ou glosa da imagem curta de certo positivismo, satisfeito em conter-se no par 'tentativa-erro', mas sim o caminho efetivamente experimental (até certo ponto completamente

não-hipotético) de uma acontecimentalização ou de um novo *fora* (o próprio termo em Foucault para esse procedimento não para de ser buscado, e talvez permaneça insuficiente até o fim em seu poder de descrição da sua particular metodologia de investigação); em todo caso, o processo de uma experimentação que, de fato, produz todo o sentido do que se chega a pensar, a ver, a dizer, a escrever. Não se confunda, tampouco, essa operação com uma expressão já na origem *datada*. Foucault, ao mesmo tempo insatisfeito e inquieto, estaria sempre **à frente** de si mesmo, da sua obra escrita, das suas próprias ideias e conceitos recolhidos, mas também sempre muito **aquém** do que investiga e estuda. Não tem qualquer ideia pronta ou opinião pré-concebida. Seus trabalhos, nesse sentido, sempre efetivamente insuficientes (pelo mais e pelo menos), empurram-no sempre para outro lugar, face ao lema mesmo de que *pensar é pensar diferentemente*. Com isso, diremos que a experimentação implica duas pontas, e um efeito: ela nunca está, não se fixa nem no início, nem em seu termo, definindo um campo móvel no qual não se pode contar senão com pontos temporários ou mesmo artificiais de parada, e nos quais se anota, já de um ponto ulterior, o caminho percorrido, mas com a sinalização inevitável de que o ponto atual já não coincide com aquele descrito no momento mesmo de sua expressão (nessa ou naquela obra).

Mas que novas direções poderíamos nós, nessa ausência da sua própria voz, propor? Desnecessário dizer, direções que o próprio Foucault talvez aventasse, perseguisse, e que tornam esse exercício interpretativo menos hipotético ou ficcional do que se poderia supor.

Em primeiro lugar, parece-nos que, por toda a obra, Foucault faz passar uma questão de método, fato que apenas nas últimas obras ele de fato começa a explicitar, e talvez, em particular, em algumas das suas últimas entrevistas. A passagem entre 'saber-poder-sujeito' explica-se pela necessidade vislumbrada de abordar novos objetos, revelados por alguma determinada característica do tema anterior (de insuficiência ou pelo seu transbordamento já para outro plano), mas também impõe-se, ou ao menos é a ocasião de testar, um novo método de pesquisa. Nessa passagem, a ser sempre melhor precisada em comentários que virão, da arqueologia à genealogia, e destas à analítica e/ou à pragmática do sujeito, há, em operação, todo um perspectivismo foucaultiano, em que o método permite ver para trás, por sob, ou por dentro. Genealogia, arqueologia e analítico-pragmática são os instrumentos ao mesmo tempo específicos, exigidos e erigidos com vistas a um saber local, específico. Mas são também forças complementares de uma pesquisa que se amplia por força mesmo de sua conjugação. E, sem dúvida, uma meta-filosofia brota desse convívio de um objeto com outro, de uma interpenetração crítico-metodológica de uma forma de investigação por outra.

Mais amplamente, como traço ainda desse forçamento auto-imposto de buscar novas direções no que concerne a objetos e métodos, revela-se o impulso de obrigar-se ao exercício da diferença no pensamento. Pensar diferentemente quer apontar para uma experiência diferente do pensamento. Experiência que não apenas a de compreender, reconhecer, representar. Ou mesmo criticar, determinar, conceituar. A filosofia, Foucault insiste diversas vezes sobre esse ponto, não o satisfaz inteiramente como plano de investigação.

Nesse caso, entende-se o seu pensamento, em última análise, segundo uma "formalização" de todo esse percurso descrito acima, como o estabelecimento de uma linha diferencial em relação à própria filosofia e ao campo filosófico: o compromisso com a diferença é muito limitado na tradição histórica da filosofia.

Identificar um caminho não visitado, mostrar forças não visíveis, isso tudo é, decerto, pensar diferentemente. Contudo, essa parece ainda uma imagem superficial do que Foucault realmente quer e espera de sua experiência. Por um lado, trata-se então de fazer o pensamento passar para um outro lado, lado de lá, ou um lado de fora. Ou, ao contrário, depender estritamente de um *fora* para descobrir a sua própria potência enquanto pensamento (é, no fundo, esse o sentido do 'método' em Foucault? Pensar como a definição da operação de um "fora" no pensamento?).

Mas, por outro lado, revela-se em tudo isso ainda um sentido possivelmente prático de, através da diferença, forçar a diferença e à diferença, de chegar ao ponto de que uma diferença percebida, descrita, visível é também uma diferença a ser vivida. O traço prático ou ético da diferença é que uma vez inscrita no pensamento ou na vida, ela é incorporada de modo incontornável e já não é mais possível viver-sem. Pensar diferentemente é estender indefinidamente a diferença, mas também estender indefinidamente o pensamento e a vida na direção de novas formas e possibilidades de pensamento e de vida. E o sentido disso caminha cada vez mais, na obra de Foucault, na direção de uma questão de ordem ética ou prática. Viver para a diferença ou pela diferença. Essa linha

metodológica será também revisitada por Foucault em importantes textos finais, nos seus cursos e entrevistas.

Cabe, finalmente, ressaltar um importante aspecto na passagem para a última fase da obra. Decerto, Foucault não tem qualquer pretensão ou interesse em tornar-se um helenista de última hora. Sua ligação com a moral antiga, ou mais exatamente com a questão do cuidado e da prática de si, não visa evidentemente um passado da filosofia, mas o presente de nossas existências. Mas por que tal virada? Como se explica essa ligação com a Antiguidade? Qual segredo repousa na moral antiga, para que ela se nos apresente ainda hoje inspiradora? Não parece ser o caso de reconhecer aí um qualquer lamento, na forma de um futuro passado ou anterior, entre real e possível, entre atual e virtual, e no fundo apenas um "ente de razão" abstrato, infrutífero e incerto: o que teriam sido nossas vidas se o cristianismo não tivesse apagado pouco a pouco os traços e os objetivos dessa antiga ética? Não se trata, evidentemente, de nada disso, mas talvez da questão de fundo que animava esta mesma moral antiga e que, ao final, aponta para uma certa reconciliação de Foucault com a própria filosofia. Ou antes, talvez ainda contra a filosofia, para o tema, tão rapidamente perdido, da vida filosófica. O que fora a filosofia em seu início que pode ter ainda um sentido para nós hoje? E dele, desse início, o que é novo ainda hoje e permanece enquanto uma tarefa do filósofo e um elemento disparador de novas experiências? A questão da vida filosófica, ou simplesmente da coragem em experimentar uma nova vida parece-nos a questão fundamental de Foucault nesse momento e que ilumina, na verdade, toda a sua obra.

Nas linhas várias que se cruzam e se desprendem do novelo onto-histórico dessa questão, um novo ponto também deve, talvez, ser precisado. É apenas a partir de uma certa hora, de um confronto de sua própria vida, de sua condição de intelectual, esforço biográfico não apenas de estar vivo, mas à maneira dos antigos, de levar uma vida - uma nova forma de vida -, que seja, obviamente, a sua, mas contudo, *com-tudo*, já não apenas a sua, mas também *uma* vida. Por outro lado, vida que não é a vida abstrata vivida genericamente por todos, de todos, mas a sua própria. A vida antiga é esse segredo ainda atual de fazer o pensamento dormir à noite para melhor acordar pela manhã, de andar pelos campos, ou conversar nas praças, de estar à mesa, de colocá-lo em marcha, após as refeições, de exercitá-lo nos ginásios, nos treinamentos com os mais jovens. A condição de um exercício quotidiano com vistas a um bem-viver, a uma ética não da ação ou da vontade, mas de todas as ações e de todos os desejos. Uma moral de todas as horas, que faz de toda vida, necessariamente, uma vida filosófica. É, enfim, uma política e uma conversação permanente, em que o exame, a vontade de vida fazem da própria vida esse exame e essa vontade... Quais as condições presentes de se "reviver" tal situação? O encontro de Foucault com a filosofia é, afinal, por via do tema da *vida filosófica*.

A agudeza do trabalho de Jorge Alberto da Costa Rocha encontra-se, justamente, na tentativa de lançar luz sobre esse campo ainda (e sempre) meio cinzento, da articulação ou interseção entre obra, biografia e os fins a serem perseguidos por uma e outra, e em uma pela outra. O lugar sutil em que propor uma nova forma de vida é propor a si, ou a

partir de si, uma nova vida, quando isso diz respeito à sua própria vida, mas também já à de todos... Onde começam afinal, uma e outra?

Seu livro parte de uma nova ideia, de uma ideia ainda mal explorada, tateando as possibilidades de um Foucault por vir, construindo, por dentro da obra de Foucault, um novo Foucault que revela o necessário futuro de seu pensamento.

Introdução

Em 1991 Gilles Deleuze e Félix Guattari publicaram a obra *Qu'est-ce que la philosophie* (1996). Nesta, uma das suas metas era demarcar a filosofia como "criação de conceitos", ao passo que a ciência se incumbiria de criar "functivos", e a arte, "perceptos e afectos". No âmago da criação filosófica caberia destaque certo "construtivismo",[1] fazendo parte deste o que os autores chamaram de insistência ou de "plano pró-filosófico". Na presente tese busca-se retomar um pouco essa orientação, relacionando-a à obra de Michel Foucault. Ou seja, procura-se não assumir com todas as letras a noção Deleuze-guattaridiana nos seus detalhes, senão apenas utilizá-la como uma espécie de inspiração para este trabalho.

Na história da filosofia pode-se por toda a parte identificar esse plano. Platão toma Sócrates como personagem conceitual e faz intervir as figuras do *amigo* ou do *amante*, aquele que disputa a coisa e o conceito, fazendo aparecer o *pretendente* ao saber (o filósofo) e seu rival (o homem da *doxa*). Descartes constrói uma imagem que já não é a do professor público, pois

1 Ou seja, imanência, insistência e consistência (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 74), noções que já nos reportamos em outro lugar (ROCHA, 2008).

sua tarefa foi, justamente, denunciar o ensino disseminado nas instâncias institucionais, não propiciando à época um caminho seguro ao saber. Kant, talvez o exemplo mais claro, encarna a figura do *juiz*, e faz a razão ao mesmo tempo sentar no banco dos réus e presidir o *julgamento*, condenando todo o aparato racional que não observe os seus próprios limites. Nietzsche transforma-se no *Dioniso*, sem buscar sê-lo efetivamente como personagem psíquico-social, pois faz dele um *operador conceitual* para levar a cabo a tarefa de denunciar o homem apequenado na mesmice da vida moderna. O *Dioniso* nietzscheano identifica em Sócrates e no Cristo uma inclinação voltada na direção contrária do "sentido da terra": uma vida trágica[2] em seus traços mais fundamentais carrega, ao contrário e sem culpa, o desejo e o instinto como características humanas inalienáveis.

Identificar os personagens conceituais é algo de importante, no sentido de aclarar o pensamento de certo filósofo; e tais personagens são uma espécie de assinatura do pensador, um *outro nome* que aparece aos poucos e que vai mudando durante toda uma *démarche* de vida reflexiva para, como corolário de todos os movimentos desse pensamento, terminar encarnando alguma figura principal, entendendo-se que as nomenclaturas surgidas são um aporte à compreensão do pensador, demonstrando aí os seus pousos conceituais, os seus saltos para outros lugares e, dado esse aspecto móvel, suas *territorializações* e *desterritorializações*. A filosofia, dessa forma, termina consistindo em uma espécie de *geografia* do pensamento.

2 Roberto Machado (2006) dedica toda uma parte do seu livro para falar acerca da dimensão trágica em Nietzsche.

O propósito inicial da tese que se apresenta consiste em identificar e analisar os personagens conceituais mais significativos encontrados na obra de Michel Foucault e, finalmente, aquele que melhor poderia caracterizá-lo. Assim, desde o início perguntou-se sobre qual o traço personalístico atribuir a Foucault, sabendo que foram inúmeros os personagens conceituais imputados a ele ao longo do seu percurso. Dreyfus e Rabinow (1995, p. XIII), dois comentadores importantes, observaram a tragetória foucaultiana e procuraram compreender as figuras do arqueólogo e a do genealogista, como alternativas à Fenomenologia, ao Estruturalismo e à Hermenêutica. Mas nem por isso Foucault teria se tornado aquele que estuda o passado humano através de vestígios materiais (sentido usual de arqueólogo), muito menos poderia ser identificado como historiador. E mesmo o genealogista, segundo Dreyfus e Rabinow, não termina sendo o ponto de parada foucaultiano que, no seu conjunto, para os autores, termina construindo uma *analítica interpretativa*.

O personagem conceitual de estruturalista foi um dos mais recorrentes, e Foucault se posicionou frenquentemente sobre isso, desde o valor dado a Dumézil, à sua ideia de *estrutura* endereçada aos mitos ("*La folie n'existe que dans une société*", FOUCAULT, DE, I, 1994, p. 196), ao valor concedido mesmo ao seu traço geral, quer dizer, ter sido um movimento de análise da "conjuntura cultural" (FOUCAULT, "La philosophie structuraliste permet le diagnostiquer ce qu'est 'aujourd'hui", DE, I, 1994, p. 582). Além disso, o Estruturalismo recusava o primado do sujeito, da sua autocompreensão do mundo, a favor de instâncias inconscientes que regem as relações.

Assim mesmo Foucault chega a recusar o rótulo de estruturalista, e se esquiva igualmente de colocar-se como filósofo. Estaria ele buscando menos esse enquadramento do que se valer da filosofia como *atitude*? Estaria ele recusando alguma imagem possível de filósofo relativo a sábio, ao que busca o profundo, o oculto, a verdade? Para Carlos Noguera-Ramírez (In: CASTELO BRANCO; VEIGA-NETO, 2011, p. 72) deve-se compreender, antes de tudo, a importância do significado do *professor* Foucault, ler os seus cursos publicados no *Collège de France* não propriamente como livros, mas como "oficina" de pensamento. E, afinal, lembrando Noguera-Ramírez do humanista espanhol Juan Vives, o que há de melhor para aumentar a erudição do que o ensino?

Ao lado de não querer enquadrar-se como filósofo uma questão foucaultiana colocada é se mesmo a filosofia existe, após o surgimento das ciências humanas terem restringido o seu papel dentro de uma análise conjunta das coisas humanas (a sociedade, a *psiquê*, a história...). Para Michel Foucault é após Hegel que as portas do horizonte infinito da filosofia são fechadas, cedendo lugar à figura do intelectual. Não obstante, contanto que se entenda bem o seu significado, não o colocando como consciência de todos, e não o inserindo no círculo fechado do intelectual-filósofo. Tornar-se intelectual parece, então, ser uma possibilidade extremamente democrática – um matemático pode ser um intelectual, um físico pode sê-lo.

A tese ora apresentada visa no seu Capítulo I considerar essas imputações tradicionais conferidas a Michel Foucault, a saber, arqueólogo, historiador, filósofo, intelectual e estruturalista. Todas essas imagens foram construídas no interior

de debates bastante profícuos em que ele, lúcido acerca do seu empreendimento teórico, proporcionava aos seus alunos, colegas, estudiosos ou curiosos em geral a chance de repartir a forma vigorosa pela qual tratava os conceitos ou noções que vinham à baila. Por outro lado, busca-se mostrar também a necessidade de identificar alguns outros personagens conceituais não tão recorrentes, os quais se destacam o Foucault *jornalista* e, como corolário do final deste Capítulo, a imagem de *crítico pluralista*, uma imagem foucaultiana mais adotada do que mesmo a de intelectual. A crítica tem a ver com um trabalho que visa a minar alguns entendimentos corriqueiros acerca dos discursos unitários, como o discurso científico, por exemplo.

Falou-se mais acima acerca de atitude filosófica. Para Michel Foucault tal atitude ganhou o contorno do exercício da atividade crítica, que ele mesmo terminara por assumir. Só que Foucault não conservará propriamente aquela forma do "crítico pluralista", senão que conferirá à alcunha de "crítico" um sentido mais largo, e regido a partir de uma outra trama conceitual. É este sentido que Helton Adverse tem em mente, ao dizer que a partir dos anos de 1970 "Foucault irá explicitamente colocar a genealogia sob a égide da crítica" (ADVERSE, 2010, p. 2), ou dessa nova crítica.

O segundo e o terceiro capítulos da tese ora apresentada será concentrada nessa ideia de ser *crítico*, uma autodenominação privilegiada, pois assumida sem reservas por Foucault, ao contrário do que tinha acontecido com as imagens de estruturalista, historiador, filósofo ou intelectual. Esta noção foucaultiana de crítico apareceu a partir, fundamentalmente, de dois momentos, ambos oriundos de uma mesma época.

Em 27 de maio de 1978 em uma comunicação que Michel Foucault apresenta na *Société Française de Philosophie*, curiosamente sem um título que a encabeçasse, como ele mesmo alertou. Esta mesma entidade foi quem se prontificou depois, a fim de publicação, a cunhar um título, o mais adequado possível ao conteúdo abordado. A escolha adotada foi, então, "Qu'est-ce que la critique? [Crítique y *Aufklärung*]".[3] Também em 1978 surge um texto que aborda o problema da crítica. Foi a Introdução foucaultiana da edição americana de *Le normal et le pathologique* de Georges Canguilhem, texto este que ressurgirá em 1984, com poucas modificações, na "Revue de métaphysique et de morale": "La vie: l'expérience et la science" (DE, IV, 1984, p. 763) –[4] enviado para publicação em abril de 1984, mas só editado no ano seguinte à morte de Foucault, em 1985.

No primeiro texto mais acima referido Foucault tenta demarcar o que é ou como se pode limitar conceitualmente o que ele chama de "atividade crítica do Ocidente". Vê-se aí uma interpretação foucaultiana de Kant diferente daquela de cunho negativo que aparecera em *Les mots et les choses* (FOUCAULT, 2002a), ou seja, a do Kant atrelado a uma

---

3 A transcrição original desta conferência encontra-se no "Bulletin de la Société Française de Philosophie, 84 année, n. 2, Avril-Juin 1990, p. 35-63".

4 Será utilizada a sigla "DE" para se referir aos *Dits et écrits*, precedido da sua autoria (Foucault), do artigo, entrevista ou prefácio em causa, a fim de informar melhor ao leitor acerca de qual texto está sendo trabalhado especificamente, e seguido do volume, ano e página correspondentes. Como estava esgotado o volume II da edição de 1994, foi usado desta os volumes I, III e IV, e o volume I da edição de 2001. As traduções do francês para o português levarão igualmente em conta os *Ditos e Escritos*, tradução brasileira dos *Dits*, composto por sete volumes e constante nas Referências Bibliográficas.

tendência "antropológica", que será deslocada a partir do surgimento de novas empiricidades (economia, biologia e filologia). Não se perguntará mais, nesse cenário, como é possível o conhecimento, mas como o homem pode transitar no espaço de um desconhecido que, entretanto, o percorre: as leis da economia, da vida e da linguagem; um impensado no homem e um antropologismo científico que o coloca como objeto do saber e sujeito que conhece, empirismo transcendental que impossibilita as Ciências Humanas de alcançarem um resultado científico esperado.

Mas há em Foucault também uma segunda visada importante de Kant, quando se realça o caráter crítico inaugurado por ele; ou seja, uma crítica como algo disposto entre a "alta empresa kantiana e as pequenas atividades polêmico-profissionais" (FOUCAULT, 1995, p. 1). Michel Foucault busca aí alargar a interpretação kantiana do "Esclarecimento", e divisar o que ela significou para o Ocidente. O termo "crítica", porém, não seria algo por demais extenso, presente muito antes de Kant? E como buscar uma certa unidade em atividades tão dispersas, ao dizer que obras e autores tornaram-se críticos no Ocidente, entendendo-se a crítica como um instrumento ou virtude em geral?

Boscou-se nesta tese realçar, em primeiro lugar, uma posição algo curiosa de Foucault ao dizer que Kant inaugurou a modernidade *como questão*, aparentemente contrastando com as posições de Habermas, Hyppolite ou Marcuse. Esclarecendo tal impasse as análises foucaultianas, baseadas no texto de jornal escrito por Kant sobre a *Aufklärung*, conduzem o leitor para o entendimento do papel da filosofia, sintetizada como ontologia do presente, e temas imprescindíveis,

como "governamentalidade" e "diagnóstico" buscarão evidenciar como se deu o devir de todo esse empreendimento crítico ocidental. Em uma palavra, a significação do empreendimento kantiano nas suas desterritorializações e reterritorializações filosófico-européias.

No outro texto importante que completa a abordagem do tema da herança crítica (o Prefácio feito por Foucault à edição inglesa do livro de Canguilhem *O normal e o patológico*),[5] encontra-se Foucault fazendo uma análise histórico-filosófica das correntes de pensamento que se estabeleceram em França, a fim de situar a obra de Canguilhem no contexto da intelectualidade francesa, inserindo-se *ao lado de Canguilhem, em uma tradição de busca filosófica pelo conceito*. Mas a crítica foucaultiana não tomará outros estranhos caminhos, se se busca alguma correlação? Voltaremos a isso a seguir.

A partir da noção de herança crítica, em que Foucault vai julgar-se próximo da epistemologia, surge uma ocorrência privilegiada do termo crítica (embora breve). Ela aparece no verbete "Foucault", publicado em 1984 (DE, IV, 1994, p. 631), elaborado por ele mesmo, mas com o pseudônimo de Maurice Florence, cujas letras iniciais de cada nome (M-F) fazem menção a Michel Foucault. O que tal texto traz de novidade em relação aos dois momentos anteriores que chegamos a abordar? Foucault – já próximo da morte e com uma série de estudos já realizados (portanto, com uma visão panorâmica da sua obra diante de si) – diz fazer uma história crítica do pensamento, e tenta demarcar essa ideia. Foucault procurará

---

5 Será utilizado, porém, "La vie: l'expérience et la science", por ser mais tardio.

estudar a "constituição do sujeito como objeto para si mesmo" (DE, IV, 1994, p. 633). Mais precisamente (a fim, porém, de não se pensar que está em causa aqui esforços científicos neutros e apaziguadores voltados para a apreensão deste homem) um estudo acerca das formas pelas quais este fora "conduzido" a se olhar, "a se analisar, a se decifrar, a se reconhecer como domínio de saber possível" (FOUCAULT, "Foucault", DE, IV, 1994, p. 633). Foucault não irá falar em sujeito e nem em objeto, mas em processos de subjetivação e em processos de objetivação.

As ideias contidas em "Qu'est-ce que la critique? [Crítique y *Aufklärung*]", cujo entendimento aprofundado não é encontrado nesse pequeno texto, são completadas principalmente pelas duas publicações do artigo "Qu'est-ce-que les Lumières?", ora no Pantheon Books, de New York, ora no Francês Magazine Littéraire, ambos em 1984, além de cursos proferidos no *Collège de France*, com destaque para "Le Gouvernement de si et des autres" (FOUCAULT, 2008). Esses textos dão mais alguns elementos para aprofundar a interpretação foucaultiana de Kant, abrindo o caminho reflexivo para aquela pergunta de como não ser governado.

Mas para onde a *crítica* foucaultiana termina levando? Ou por outra, se na tradição crítica do Ocidente inaugurada por Kant houve aqueles que optaram por uma "filosofia do sentido e experiência" (os fenomenólogos, por exemplo) e aqueles que optaram por uma "filosofia do conceito" (os epistemólogos franceses, com Foucault partilhando dessa segunda vertente) haveria razão em colocá-los lado ao lado, como ele o queria? Ou seja, como entender essa "afinidade" ou essa convergência? E quais convergências seriam essas uma vez que

Foucault realizara uma crítica tão demolidora dos fundamentos mais importantes das abordagens ligadas à ciência, que seu nome jamais se alinhou a uma imagem relacionada com a epistemologia?

Pois, ainda que esta corrente questionasse o sentido tradicional de ciência, como saber estanque; de progresso (apreendido linearmente); de verdade (absoluta, no sentido cartesiano) não iria demolir tais categorias, assim como o fez Michel Foucault. A ciência permanecerá para ela como o saber mais avançado do homem; o progresso do saber ainda vai ser enaltecido, malgrado seus saltos e ritornelos; por fim, a verdade, apreendida como aproximação paulatina do conhecimento das coisas, ainda subsistirá. Como Foucault termina por demolir tudo isso, a imagem conceitual de crítico não subsistirá sem a ajuda de outros personagens conceituais.

Assim, apesar de Kant ter inaugurado uma tradição crítica do Ocidente a *crítica* específica empreendida por Foucault não estaria situada em um ponto por demais distante de uma proposta efetiva para se legitimar toda uma ambição da ciência de atingir conhecimentos, ainda que parciais ou sem um grau absoluto de certeza? Não se precisaria falar de pólos distintos ou separados: Ciência, de um lado, "saber" em Foucault do outro lado? Crença na ciência, como "lugar próprio do conhecimento e da verdade", *versus* emergência de uma outra metodologia investigativa – a arqueológica – conservando o primado pela busca do conceito às custas da recusa de tudo o que pode aparecer como factual (MACHADO, 2006, p. 7 e 10)?

Foi preciso entender como Michel Foucault operou uma série de correlações conceituais. Assim, é necessário falar em sujeito-verdade-poder; em como a própria educação se insere nesse contexto (realçou-se a educação universitária) e, nesse *teatro* social da verdade, em que poder e sujeito se misturam na produção de discursos pretensamente verdadeiros, a lição dos homens infames, tal como se sugere a partir do texto foucaultiano "La vie des hommes infâmes" (FOUCAULT, DE, III, 1994), foi uma referência importante apontada na correlação entre as pessoas em sociedade e as ingerências do poder em suas vidas.

Por fim, a demarcação da noção de crítica em Foucault precisaria passar pelas dimensões arqueológica, genealógica e estratégica, que ele realça na conferência publicada como "Qu'est-ce que la critique? [Crítique y *Aufklärung*]". A análise da genealogia nietzscheana feita por Michel Foucault termina por apontar para a questão do sujeitamento, da descofiança relativamente às familiaridades sociais e, portanto, da restituição das singularidades nos comportamentos. É o momento em que a crítica parece ceder lugar a outros personagens conceituais.

A presente tese buscou mostrar aí um primeiro ponto essencial: o auto-enquadramento foucaultiano em uma tradição crítica não poderia definir o seu traço personalístico definitivo. Era preciso agregar outros territórios. Já se tornou canônico dizer que a última fase foucaultiana foi marcada por uma genealogia da ética. Entende-se esse novo caminho como a *junção* do personagem conceitual de crítico ao de esteta, que aparecem de forma contígua, indo de uma autocompreensão das familiaridades sociais a serem

recusadas até uma postura *etopoiética*. Como escreve Foucault na Introdução de *L'usage des plaisirs*,

> O campo que analisarei é constituído por textos que pretendem estabelecer regas, dar opiniões, conselhos para se comportar como convém: textos 'práticos' que são, eles mesmos, objetos de 'prática', na medida em que eram feitos para serem lidos, aprendidos, meditados, utilizados, postos à prova, e visavam, finalmente, constituir a armadura da conduta cotidiana (FOUCAULT, 2003d, p. 20).

Ou seja, uma postura de alguém que, de maneira refletida, unirá ética com criação artística, criação de novos modos de vida, numa liberdade de agir liberada de toda e qualquer "culpa" ou então de toda e qualquer dependência com valores sociais estabelecidos. Mas quais são as características fundamentais desse novo momento? E o que se pode assimilar e, às vezes, recusar, relativamente a uma comparação da etopoiética foucaultiana com a obra criadora de vida por fazer? Buscou-se entender o sentido preciso da noção de ética em Foucault, e novas tríades que são instauradas, como sujeito-poder-corpo. A noção de estética da existência e do "ocupar-se de si", tomando lugar diante do "conhece-te a ti mesmo" são importantes na arquitetura foucaultiana dessa nova fase.

O segundo ponto essencial desta tese é então demarcado: no bojo da *etopoiética* foucaultiana da sua terceira fase, e menos comum nas abordagens relativas a Michel Foucault, sugere-se um terceiro traço personalístico em Foucault a se somar ao de crítico e ao de esteta. Na verdade, como extensão deste

último, defende-se a ideia de uma forma híbrida, cujo terceiro componente seria o Foucault como "cínico mitigado". Quer dizer, uma reterritorialização de traços da escola filosófica cínica, aquela que, vinda a nós de maneira bastante imprecisa – poucos foram os documentos e os relatos acerca do seu movimento – foi, não obstante, objeto dos estudos de Michel Foucault no último ano de magistério no *Collège de France* (embora desde 1982 a temática já aparecesse nos seus cursos).

Assim, o que a escola cínica tem a oferecer, na visão de Michel foucautl? Até que ponto uma "vida de cão", conforme referência ao famoso cínico Diógenes, tem algo a sugerir? Por fim, na sua busca por uma "ontologia histórica de nós mesmos", objetivo maior do diagnóstico foucaultiano, não se cai na figura conjuta do crítico-esteta-cínico mitigado, o avaliador da atualidade, que, a partir de uma operação crítica, precisou passar para uma atitude criadora, em segundo lugar, e corajosa, em terceiro, rumo a uma vida por fazer? A *atualização* foucaultiana do conjunto dessas assinaturas aportou, na sua última fase, sobretudo em posições firmadas acerca dos homossexuais e do movimento sado-mazoquista, como instâncias criadoras de novas relações. Este é o percurso da presente tese, que se valerá muito, no sentido da compreensão de todas essas reterritorializações foucaultianas, dos *Dits et écrits*.

Guarda-se a ideia de que, até por sua "natureza", a maioria das entrevistas e dos prefácios não chegaram a aprofundar as várias questões que aí aparecem. Ao invés, deixaram de lado argumentos minuciosos ao preço de posições gerais acerca dos mais variados temas, o que dificulta o trabalho de investigação e interpretação filosóficas. Além disso, também não foram todos os artigos que verticalizaram temas e

problemas nele tratados. Não obstante, parece ser inegável a extrema importância da publicação conjunta desse material, seja porque as entrevistas muitas vezes se complementam, seja porque algumas delas, aqui ou ali, trazem novidades conceituais além da própria posição de Michel Foucault acerca do seu trabalho e da repercussão das suas ideias. Cabe ao pesquisador saber apropriar-se dos *Dits et écrits*, opinião que se comunga perfeitamente com a de Gilles Deleuze:

> [...] ele [Foucault] sempre tratou de formações históricas (de curta duração, ou, no final, de longa duração) mas sempre em relação a nós, hoje. Ele não tinha necessidade de dizê-lo explicitamente em seus livros, era por demais evidente, e deixava para dizê-lo ainda melhor nas entrevistas que dava aos jornais. É por isso que as entrevistas de Foucault fazem parte integralmente de sua obra (DELEUZE, 1990, p. 143).

Traços Foucaultianos recorrentes

Do "jornalista" ao "arqueólogo"

As curiosidades que algumas expressões dos filósofos despertam em geral só têm razão de ser quando ainda se está situado em um plano de entendimento insatisfatório e mediano. Tal é a possível perplexidade ao se ouvir a expressão: "Foucault, um jornalista"; ou então, a filosofia, "uma espécie de jornalismo radical". Essa ideia foucaultiana surgiu em um pequeno texto na revista francesa *Manchete*, em 1973. Pequeno, mas portador de uma ideia bastante vigorosa: instaurado a partir do século XIX com o fim do absolutismo, o mundo se tornou um grande asilo, uma vez que os governos puderam aliar-se aos diversos saberes existentes e passar a exercer uma "terapêutica" populacional, nova função do poder político (FOUCAULT, "À propos de l'enfermement pénitentiaire", DE, I, 2001, p. 1304).

A questão do *jornalismo* (filosófico) aparece aí. Obviamente, não o tomando numa acepção usual, quando pensado nos profissionais da comunicação voltados para relatar notícias ao grande público ou, de forma geral, fazer circular as informações planetárias. A exemplo de Nietzsche, "o primeiro deles",

ele [Foucault] se considerava um "jornalista" referindo-se a um aspecto principal desse labor, embora o aprofundando: o sentido de ser do seu interesse o que está passando, a atualidade ou o *acontecimento* (FOUCAULT, "*Le monde est um grand asile*", DE, I, 2001, p. 1302; FOUCAULT, "*La scène de la philosophie*", DE, III, 1994, p. 573), algo a ser retomado no segundo Capítulo desta tese, tentando perceber as ressonâncias kantianas; mas, por hora, cabe algumas indicações sobre o termo, principalmente referindo-se a Friedrich Nietzsche.

O gerúndio acima, declinado do verbo "passar", já tinha neste autor uma extensão bastante ampla. Um "acontecimento" não precisa ser um "fato objetivo", pode ser uma situação exposta através de uma construção filosófica. Foi o caso da teoria da "morte de Deus". Para Nietzsche o "acontecimento" significativo atrelado ao homem moderno é que este era o último dos homens; quer dizer, atingindo um vértice de crise, Zaratustra vislumbra duas alternativas: ou permanecerá o homem como está, ou tal homem será "ultrapassado", tornando-se um *übermench*,[6] aquele que conseguiu se equilibrar na *ponte* sob o precipício (da criticada modernidade) e avançar: "O homem é uma corda estendida entre o animal e o Super-humano – uma corda sobre um abismo. É perigoso transpor o abismo – é perigoso ir por este caminho – é perigoso olhar para trás – é perigoso ter uma tontura e parar de repente!" (NIETZSCHE, 2004, p. 25).[7]

6 Por conta de uma referência menos comprometida com imagens fílmicas traduz-se melhor *übermench* por além-do-homem ou super-humano, ao invés de super-homem.

7 Para Michel Foucault Nietzsche faz do além-do-homem aquele que deverá ocupar o "vazio metafísico", estando ausentes agora o homem e Deus (FOUCAULT, "Nietzsche, Freud, Marx", DE, I, 1994, p. 553).

Giacoia também cita esta teoria, remetendo ao personagem do Zaratustra nietzscheano: "porta-voz de doutrinas fundamentais para o futuro do homem" (GIACOIA, 2000, p. 56), a nova *qualidade* em voga deveria apontar, pois, para um "além-do-homem" que, na sua captação imprecisa, por parte de Nietzsche, de qualquer maneira viria a se opor ao "último homem" ou homem moderno, à "decadência" e "niilismo" que o assolam. Assim, escreve mais uma vez Nietzsche:

> Descobrimos a felicidade, sabemos o caminho, encontramos a saída do labirinto através de milhares de anos. Quem a encontrou? O homem moderno talvez? – 'Eu não sei sair nem entrar' – suspira o homem moderno... (NIETZSCHE, 2001, p. 13).

> Todas as coisas de que a época se orgulha são percebidas [Nietzsche está se referindo ao livro Além do bem e do mal] como contrárias a esse tipo [nobre de homem], como más maneiras quase, por exemplo a famosa 'objetividade', a 'compaixão pelo sofredor', o 'sentido histórico', com sua submissão face ao gosto alheio, com seu arrastar-se ante os *petits faits*, a 'cientificidade' (NIETZSCHE, 1995, p. 95).

O movimento filosófico de Zaratustra é justamente um levante contra o reverso da busca pelo *profundo*. A ideia do oculto, de que há uma essência ou substância no âmago dos entes marcou a filosofia desde os gregos, fazendo da verdade o último passo em prol do desvelamento das coisas; ou, mais modernamente, há de se expurgar ora as incertezas

proporcionadas pelos meus sentidos corpóreos (Descartes),[8] ora atentar para os *ídolos* que, muito naturalmente, corrompem a apreensão correta do mundo ao meu redor, fazendo-o cintilar na sua pureza de ser. Mas Zaratustra *des-cobre* algo diferente: que "a profundidade era um jogo, e uma dobra da superfície", como na pretensa fundamentação da moralidade, ao invés de ver aí uma correlação de forças (NIETZSCHE, 1983). Na perspectiva foucaultiana, nada há para interpretar, uma vez que tudo já é "interpretação de interpretação" (FOUCAULT, "Nietzsche, Freud, Marx", DE, I, 1994, p. 575).[9]

Deleuze percebeu claramente esta inclinação de Nietzsche, pensa Foucault, levando-a para além de uma "metafísica da substância" ou uma "coerência causa-efeito". Considerando de Deleuze as obras *Diferença e repetição* e *Lógica do Sentido* como dois textos maiores, e que ressoarão em nós por muito tempo ainda, fazer aparecer o acontecimento significa "submergir a aparência" mesma, abrindo as portas para todos os simulacros; uma tarefa que implica perverter Platão, num deslocamento "até a maldade dos sofistas, aos gestos mal educados dos cínicos, aos argumentos dos estóicos,

8 A referência aqui é às *Meditações* cartesianas, e ao recurso exemplar deste autor ao falar sobre a cera, o autômato e o sonho (DESCARTES, 1979). Os ídolos se referem às teorias de Bacon.

9 Aos que objetam a ausência primeira de Hegel dentro desta tarefa interpretativa, Foucault responde que estava fazendo uma arqueologia do pensamento, não uma história da filosofia. E na resposta a Vattimo, dizer que Marx se insere na perspectiva de uma interpretação infinita, apesar de a infra-estrutura parecer o contrário disso, Foucault o responde, dizendo que Marx não apresentou a sua interpretação como análise final, como exposta em o *18 Brumário* (FOUCAULT, "Nietzsche, Freud, Marx", DE, I, 1994, p. 576).

às quimeras revoluteantes de Epicuro. Leiamos Diógenes Laércio" (FOUCAULT, "Theatrum philosophicum", DE, I, 2001, p. 946).

O "jornalismo" foucaultiano, feito na esteira daquilo que "está passando", recusa-se, porém, a fazer prognósticos (uma das maiores crítica de Foucault a Marx). Ele passa pela compreensão de que os escritos (outra matéria-prima do jornalismo) são prisões, caso se os adote como algo que quer selar notações definitivas para aquilo do qual versa. Significa isso dizer que no acontecimento vai haver uma preocupação não de se voltar para determinar, por exemplo, o ser dos entes, como no já conhecido questionamento heideggeriano: "Ente no ser. Isso se tornou para os gregos o mais espantoso" – sendo, ao mesmo tempo, um "esquecimento" do Ocidente (HEIDEGGER, 1979, p. 17).

Ora, para Michel Foucault a tarefa da atividade discursiva deve ser outra. Novamente, assim como na prática jornalística, alimentada por situações diárias, escreve-se para dar conta de algo que está aí, em voga. Depois, isso não existe mais e, como no exemplo de um livro escrito, este deveria ser posto de lado: "Eu penso para esquecer", fala Foucault na entrevista "*Le grand enfermement*". Não que as palavras e ideias, uma vez atadas com tinta e papel, devessem em seguida ser abandonadas. A questão é fazer explodir os escritos, levá-los para outras plagas. No caso desta entrevista citada, que se torna elucidativa para aquilo do qual está-se falando, dever-se-ia pensar menos em uma sequência de *Histoire de la folie* (2003a), algo "desprovido de interesse", do que em resvalar possíveis noções ali presentes na direção de situações mais emergenciais. Assim, "uma ação política concreta em favor

dos prisioneiros me parece carregada de sentido. Uma ajuda à luta dos detentos e, finalmente, contra o sistema que os põe na prisão" (FOUCAULT, "*Le grand enfermement*", DE, I, 2001, p. 1172-1173).

Em outro lugar encontra-se ideias similares, numa aproximação foucaultiana da filosofia com uma sua finalidade bélica, ao invés de "representativa", talvez já marcando uma das grandes características da contemporaneidade: pois para que servem os escritos, senão para ser uma artilharia pesada de guerra que, uma vez destruído o seu alvo, deve se encaminhar para outras regiões de conflito? É a ideia de livro-bomba: "coquetéis molotov ou galerias de minas, carbonizando-se após o uso como fogos de artifício" (FOUCAULT, "*Sur la sellette*", DE, I, 2001, p. 1591). Afinal, de que adianta construir um livro-instrumento se este muitas vezes é apropriado indevidamente, como o fez o Estado prussiano, com Hegel, e Napoleão, com Rousseau, a partir do século XVII, além do nazismo, atravessando Wagner e Nietzsche, mais próximo da época atual?

> Ora, essas filosofias da liberdade deram ao mesmo tempo lugar a formas de poder que, seja sob a forma do terror, seja sob a forma da burocracia, seja ainda sob a forma do terror burocrático, eram o contrário mesmo do regime de liberdade, o contrário mesmo da liberdade tornada história (FOUCAULT, "*Dialogue sur le pouvoir*", DE, III, 1994, p. 476 e 539).

O "acontecimento" foucaultiano tem, pois, algumas linhas dissonantes em relação aos filósofos que o precederam, conquanto guarde o sentido geral. É necessário tentar perceber as suas nuances. Num deslocamento em relação a Kant, que tentava compreender a sua época como um todo, Foucault, buscando estudar o "acontecimento", vê que este não se reduz "nem à lei geral de um progresso, nem ao retorno ou repetição de uma origem" (FOUCAULT, "Réponse à Derrida", DE, I, 2001, p. 1150).

Foucault declina ainda tal substantivo para uma sua forma verbal. Assim, trata-se de "acontecimentalizar" [*événementialiser*] cada objeto investigado, atento às seguintes características: de início, realizar uma ruptura daquilo que é evidente. Quando se rompem as evidências imediatas, fazendo surgir "singularidades", todas são regidas pelo princípio da não-necessidade e da não-evidência do seu aparecimento. Ora, se se as rompe significa que foi posto em dúvida o que diz o saber atual, o que se assente cotidianamente e aquilo que faz parte das práticas realizadas. Para Foucault, isso é a "primeira função teórico-política" do termo (FOUCAULT, "Table ronde du 20 mai", DE, IV, 1994, p. 23).

Em segundo lugar, o que *se tornou* evidente, ou melhor, o que *vai funcionar* como evidente, universal e necessário, nessa perspectiva da "acontecimentalização", nasceu das conexões, encontros, apoios, bloqueios, jogos de força e estratégias que o genealogista deve tentar "reencontrar". É o sentido da chamada "demultiplicação causal", que Foucault chega a enumerar em três características: 1) tomando o exemplo da prisão há uma "multiplicidade" que a envolve: processos de "'penalização'" das antigas práticas, inserindo nelas

progressivamente "formas da punição legal"; e processos de "'carceralização' de práticas da justiça penal", por onde a prisão se tornou a "peça central" como "forma de castigo" e "técnica de correção" – todos esses processos devendo ainda ser decompostos, por exemplo quando se vê neles "espaços pedagógicos fechados", coexistindo no seu interior; 2) "'polígono'" ou "'poliedro de inteligibilidade'", construído em torno do acontecimento em causa, nunca inteiramente acabado, mas sempre aberto a novas relações, racionalizáveis entre si; por fim, 3) polimorfismo múltiplos: "de elementos" (como na relação prisão-práticas pedagógicas); "de relações descritas" (como na "transferência de modelos técnicos", como o modelo arquitetônico de Bentham); de "cálculos táticos" (como o "crescimento do banditismo"); ou "aplicação de esquemas teóricos" (como as ideias são dispostas, ora de forma utilitarista, ora com outras características); e "polimorfismo nos domínios de referência", ou seja, as diversas mutações técnicas que se verificam, bem como as novas técnicas de poder que se lançam mão (FOUCAULT, "Table ronde du 20 mai", DE, IV, 1994, p. 24-25).

Em *A ordem do discurso* Foucault demarca um conceito de acontecimento. Assim, este não é

> [...] nem substância nem acidente, nem qualidade, nem processo; o acontecimento não é da ordem dos corpos. Entretanto, ele não é imaterial; é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva, que é efeito; ele possui seu lugar e consiste na relação, coexistência, dispersão, recorte, acumulação, seleção de elementos materiais; não é o ato nem a propriedade de

> um corpo; produz-se como efeito de e em uma dispersão material. Digamos que a filosofia do acontecimento deveria avançar na direção paradoxal, à primeira vista, de um materialismo do incorporal (FOUCAULT, 1996, p. 57).

Em "*Theatrum philosoficum*", artigo publicado também no ano de 1970, um mês antes da sua aula inaugural, Foucault já tinha se detido acerca do *événement*, tendo por mote abordar positivamente as obras *Diferença e Repetição* e *Lógica do sentido*, de Gilles Deleuze. Com efeito, escreve Foucault, a Física fala de causas. O acontecimento, porém, de efeitos, de corpos que se entrechocam. É o lugar do acontecimento-sentido, de um quarto elemento acrescido dos três que a lógica tradicional ensinou. Assim, na expressão "'Marco Antônio está morto'", há o momento da "designação" desse ocorrido, desse "estado de coisas"; segundo, da "expressão" de uma opinião ou crença; terceiro, "*significa* uma afirmação". Mas haveria ainda um quarto lugar a ser preenchido, o lugar do "sentido" morrer. Nesse caso, duas faces a serem constatadas: uma "virada para as coisas" (quer dizer, o acontecimento da morte de alguém), e a outra "virada para a proposição"; mas, bem entendido, sendo esse sentido sempre um "impalpável", quer dizer, tomando o exemplo acima, estar morto não teria o seu sentido demarcado como atributo (o vermelho como cor de um automóvel, por exemplo), senão como "verbo (morrer; viver, avermelhar)" (FOUCAULT, "*Theatrum philosoficum*", DE, I, 2001, p. 949-950).

Mas, trabalhando o "acontecimento", não estaria Foucault próximo do "historiador"? Uma primeira abordagem a ser

feita, contudo, é sobre como entender a compreensão histórica. Uma passagem sinaliza, em Foucault, momentos que foram superados por uma investigação histórica mais pertinente. Assim, antes a história trabalhava com o tempo e o passado, agora ela trabalha com a mudança e o acontecimento (“Revenir à l’histoire”, DE, I, 2001, p. 1141). Antes, pensando em historiadores como Lucien Febvre ou Marc Bloch, os acontecimentos históricos eram tomados em sua descrição corriqueira (eventos e datas) e visando a estruturas a serem descobertas, enquanto que agora a noção de acontecimento se impõe com a sua força.

Foi baseado em linhas investigativas como essas que a história se inseriu nas reflexões foucaultianas. Ela teve, inegavelmente, uma importância fundamental para Michel Foucault, desde os seus estudos da década de 1960, começando com *Histoire de la folie*[10] até os anos 80, com a publicação dos volumes da sua *História da sexualidade*. Outra razão disso, segundo ele, é que “em uma cultura como a nossa todo discurso aparece sob o fundo de ausência de todo conhecimento” (FOUCAULT, “Sur les façons d’écrire l’histoire”, DE, I, 1994, p. 598). Ou seja, em uma cultura sem história os discursos se justaporiam e seriam esquecidos, e isso não se admite.

O que não significa dizer que ele tenha desembocado para algo como um historicismo que, no século XIX, transformou a história no “poder legislador e crítico da filosofia” (FOUCAULT, “Sur les façons d’écrire l’histoire”, DE, I, 1994,

10 Escrita de 1955 a 1960, como tese de doutorado, e vindo a público em 1961.

p. 598);[11] na verdade, o privilégio dado à história está em esta representar "o papel de uma etnologia interna de nossa cultura e de nossa racionalidade", frase compreendida segundo duas direções: interessa a Foucault, primeiro, analisar os "fatos culturais que caracterizam nossa cultura" (análise que passa por um viés filosófico, inserindo ideias e conceitos gerais explicativos) e, fazendo isso, em segundo lugar, cabe operar um "diagnóstico" do tempo presente.

Sem cair num historicismo e sem assumir para si a imagem do historiador, a história foi sempre o seu pano de fundo, uma estratégia até que visava "historicizar ao máximo para deixar o menor lugar possível ao transcendental" (FOUCAULT, "Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti", DE, I, 2001, p. 1241). Assim, enquanto que autores como Deleuze propuseram "conceitos quase brutos", embora comuns aos de uma linha teórica da sua geração (multiplicidade, diferença, repetição), Foucault os tratava com "mais mediações" (DELEUZE, 1990, p. 122), inserindo, por exemplo, acontecimentos históricos para ilustrá-los, debatê-los ou tomá-los como guia. Esse cuidado de se recusar a entrar no âmbito de uma "filosofia pura" não o eximiu, entretanto, da pecha de muitos dos seus comentadores, como Baudrillard (1984), Habermas (1990) ou Merquior (1988), que não deixaram de apontar características negativas relacionadas ao seu trabalho, como relativista, cético ou niilista.

11 Foucault e os estruturalistas não buscarão atacar os historiadores, mas um certo historicismo praticado por alguns, na valorização excessiva do sujeito agente da história (FOUCAULT, "Médicins, juges et sorciers au siècle XVII", DE, I, 1994, p. 774).

Tratava-se antes de mostrar a necessidade doravante de empreender críticas a algumas linhas de investigação no manejo com a história, não cabendo apenas valer-se do material colhido no passado de forma indiscriminada ou menos atenta a algumas sutilezas teóricas imprescindíveis. Mas, então, não sendo historiador, seria ele um filósofo? Cabe adiantar que as soluções mistas parecem ser as mais adequadas. As suas obras, como ele mesmo escreveu em "*Table ronde du 20 mai 1978*" (DE, IV, 1994, p. 21), são "fragmentos filosóficos em canteiros históricos". Um *canteiro* que, na maior parte das vezes, é posto de lado ou desconhecido: "Os filósofos são, em geral, muito ignorantes de todas as disciplinas que não são as suas" (FOUCAULT, "Foucault répond à Sartre", DE, I, 1994, p. 667).

E a imagem a ser buscada tem a ver justamente com tal comparação: uma planta não se desenvolve sem um canteiro, um lugar de terra demarcado e propício para o seu crescimento, como a filosofia, ou uma reflexão, seja de que ordem for também não ganha em consistência sem o apoio dessa mediação histórica. Daí, nessa confluência jamais definitiva ele nem atribuir aos seus livros a qualificação de "tratados de filosofia nem de estudos históricos", mas a expressão precisa de "fragmentos" [*fragments*] desses saberes, proposta desde cedo ilustrada com a análise foucaultiana das experiências -limite do Ocidente, como foi o caso da loucura, mostrando tanto uma imersão no material histórico sobre o tema, quanto uma inclinação filosófica, tipicamente nietzscheana, no caso.

Assim, um autor preocupado com análises "fragmentárias" não deve estar voltado para dar conta de uma teoria ou temática de uma vez por todas demarcada; ele se volta

para aspectos que considera relevantes, imprescindíveis na sua ótica e, sobretudo, "atuais", o que propicia uma volta à antiga imagem de jornalista. O acontecimento do qual uma análise histórica (ou de inclinação histórica) deve recusar os grandes objetos gerais: Feudalismo, Revolução Industrial etc. – concentrando-se, ao invés, em uma "história serial", justamente aquela que "define seu objeto a partir de um conjunto de documentos que dispõe" e visando à constatação das inúmeras "relações" que daí aparecem (perceberíamos, então, a singularidade de cada acontecimento. FOUCAULT, "Revenir à l'histoire", DE, I, 2001, p. 1141-1144). Ela faz aparecer coisas visíveis, mas também acontecimentos invisíveis. As descontinuidades dos acontecimentos se multiplicam, tornando-se descontinuidades superpostas. Em "Le savoir comme crime" (FOUCAULT, DE, III, 1994, p. 82), Foucault explica que entender a história como uma sucessão de fragmentos é o mesmo que entendê-la como uma "sucessão de acasos, de violência, de rupturas".

Assim, não se trata de escolhas à revelia, senão que o critério da atualidade está na base da tarefa de se efetuar os fragmentos de análise. No caso de "Table ronde Du 20 mai 1978", a escolha da prisão como tal objeto se deveu a dois fatores: ter sido ele um tema muito "negligenciado", pois só abordado do ponto de vista do "problema sociológico da população delinqüente" ou do problema "jurídico do sistema penal e de seu fundamento". Na época em que Foucault escreveu *Surveiller et punir*, diz ele, um "fato de atualidade" foi que "a prisão e mais geralmente numerosos aspectos da prática penal se encontravam colocados em questão" (FOUCAULT, "Table ronde Du 20 mai 1978", DE, IV, 1994, p. 21); por outro lado, Foucault pretendeu também retomar a genealogia da moral

nietzscheana, "mas seguindo o fio do que se poderia chamar de 'tecnologias morais'" (FOUCAULT, "Table ronde Du 20 mai 1978", DE, IV, 1994, p. 21).

Outro aspecto que distancia Michel Foucault da prática do historiador é encontrado no curso do *Collège de France.* Aí ele começa o seu longo período de ensino com suas *remarques de méthode* (notas ou observações de método), tentando mostrar (1) a diferença básica entre se fazer uma história das ideias e uma história das mentalidades, esta tendo como papel realizar um *foyer d'expérience*, um lugar ou local onde se cruzam as três dimensões da experiência humana nas suas diversas relações na sociedade: uma certa forma de saber presente, uma matriz de comportamentos e a constituição de modos de ser do sujeito (FOUCAULT, 2008, p. 5). Em cada momento investigado a pergunta a ser feita é: o que dizer daquilo que está se passando atualmente? Significa isso, pois, dizer o acontecimento, como já se sabe, mas sem fazer o trabalho reservado ao historiador.[12]

A literatura está repleta de críticas a um Foucault cuja imagem é daquele que desvirtuou o trabalho do profissional de história e os seus livros foram alvos diretos dessas críticas (MERQUIOR, 1988). Mas ele se explicou por diversas vezes.

12 Não é preciso entrar nessa celeuma, mas é bom que se mencione as profundas críticas feitas por José Guilherme Merquior ao manejo da história por Michel Foucault. Para aquele, só para citar algumas delas, e relativamente à *Histoire de la folie*, Foucault teria abandonado, seguindo Nietzsche, a "pretensão da história de proporcionar neutralidade objetiva"; em segundo lugar, animado por uma necessidade de pôr os "loucos no papel de vítimas da sociedade", deixou de lado o importante papel que teria, de fato, a terapia, além de não ser fiel a inúmeros aspectos históricos descritos em torno do tema da desrazão (MERQUIOR, 1988, p. 48-49).

Para ilustrar isso um caso pode ser exemplar: em *Les mots et les choses* o problema de muitos críticos estava em serem imbuídos de uma perspectiva teórica pela qual os acontecimentos históricos precisavam ser justificados; a história era interpretada *modus* dialético, dentro de uma ordem que se supunha existir previamente e, neste sentido, onde as contradições eram apenas etapas passageiras do projeto histórico global. Contra isso as novas abordagens históricas começam a questionar essa propensão teleológica, repensando igualmente a linha diretriz da *causalidade* no método de investigação histórico (FOUCAULT, “Sur les façons d’écrire l’histoire”, DE, I, 1994, p. 586). Era preciso avançar rumo a uma análise arqueológica.

Ao invés de fazer história, de assumir a imagem de historiador, portanto, Foucault vai traçar uma diferença profunda em relação a tal prática, perfazendo agora o caminho do arqueólogo, termo que sinalizava algo de importante até mesmo por ter aparecido no prefácio de *Histoire de la folie*, no subtítulo de *Les mots et les choses* e em *Naissance de la clinique*. Nos *Dits et écrits* observa-se explicações importantes acerca do seu significado e, desta vez, até pelo menos os anos de 1960, uma imagem aceita por Michel Foucault, até partir para uma outra “dimensão” a partir dos anos de 1970: a do genealogista (abordada no capítulo III).

Como pode ser visto nos *Dits et écrits* a arqueologia não é parenta nem da geologia, como análise dos subsolos, nem da genealogia, como descrição dos começos e suas seqüências (FOUCAULT, “Sur les façons d’écrire l’histoire”, DE, I, 1994, p. 595). É a “análise do discurso em sua modalidade de arquivo”, isto é, uma investigação acerca da “existência acumulada dos discursos” (FOUCAULT, “Sur les façons d’écrire

l'histoire", DE, I, 1994, p. 595), da "massa verbal" fabricada pelos homens, "investida em suas técnicas e suas instituições" (FOUCAULT, "La naissence d'un monde", DE, I, 2001, p. 814).[13] Diferenças fundamentais em relação ao Estruturalismo, tão valorizado por Michel Foucault nos anos de 1960: menos interessado pelas "possibilidades formais oferecidas por um sistema como a língua", o "arquivo" é o que se tornou o seu objeto de investigação. Esse conceito foucaultiano fundamental merece ser pontuado.

O arquivo analisará: 1) "os limites e as formas de *dizibilidade*" (o que é possível falar em determinada época? Em certo domínio discursivo, quais as características de tal discursividade?); 2) "os limites e as formas de *conservação*" (quais discursos podem ser reutilizados e quais os que devem ser "reprimidos e censurados"?); 3) "os limites e as formas da memória" (quais os anunciados reconhecíveis como válidos e inválidos?); 4) "os limites e as formas de reativação" (tendo em vista discursos estrangeiros ou de épocas passadas, quais deles são apropriados, reconstruindo-os ou os transformando?); 5) "os limites e as formas de apropriação", significando isso perguntar:

> Quais indivíduos, quais grupos, quais classes têm acesso a tal tipo de discurso? Como é institucionalizada a relação do discurso com aquele que o detém, com aquele que o recebe? Como se assinala e

13 Em "Médicins, juges et sorciers au XVII siècle" (FOUCAULT, DE, I, 1994, p. 773) ele acrescenta que o "estudo dessa massa verbal endereça-se para o seu funcionamento, transformações e abertura para o surgimento de outros discursos".

> se define a relação do discurso com o seu autor? Como se desenrola, entre classes, nações, coletividades liguísticas, culturais ou étnicas, a luta para o domínio dos discursos (FOUCAULT, "Réponse à une question", DE, I, 1994, p. 682)?

Nesse sentido, a proposta foucaultiana não pensa em uma "história do espírito" (ligada às noções majoritárias de consciência e vontade do sujeito), muito menos no "sistema da sua língua". No primeiro caso há a recusa em se entender o percurso histórico humano como uma vasta evolução das ideias ou entendimentos relativamente ao real; no segundo caso ele se afasta de uma preocupação estruturalista fundamental, juntamente com uma possível necessidade de se fazer uma análise semântica e gramatical. Voltando-se para uma "história do discurso" a preocupação de Michel Foucault se afasta de uma análise dos códigos e se aproxima de uma análise "dos acontecimentos", neste caso da "lei da existência dos enunciados, o que os torna possíveis", a saber, as condições pelas quais se dá a sua emergência e a rede de suas correlações (FOUCAULT, "Réponse à une question", DE, I, 1994, p. 681).

Através da visada arqueológica trata-se de apreender o que está na superfície de um sistema discursivo, mas que às vezes não se percebe (FOUCAULT, "Michel Foucault explique son dernier livre", DE, I, 1994, p. 772), suas formações inconscientes.[14] Curioso é que esta posição metodológica não estava clara para ele, uma vez que, escrevendo *Histoire de la*

14 O caráter inconsciente das formações discursivas abriu margem para críticas acerca do papel do sujeito nos processos ligados ao conhecimento, crítica esta também dirigida à corrente estruturalista.

folie e *Naissance de la clinique* "eu pensava [vai dizer Foucault], no fundo, estar fazendo história das ciências", visão transformada por ter compreendido em *Les mots et les choses* que, "independentemente da história tradicional das ciências, um outro método era possível, que consistia em uma certa maneira de considerar menos o conteúdo da ciência do que sua própria existência" (FOUCAULT, "Entretien avec Michel Foucault", DE, I, 2001, p. 1025).[15] Incursionando por aí começa a perceber igualmente que a atividade científica é uma prática histórica; que é possível analisá-la sem se referir ao seu conteúdo e organização formal, senão vendo que ela possui certas "funções" na sociedade, certamente não apenas atreladas a uma busca desinteressada pela verdade ou realidade.

Algo que não deve levar a se adotar uma posição marxista, segundo a qual as "formações econômicas e sociais pré-discursivas" burguesas terminam por contaminar as formações discursivas das ciências. Para Michel Foucault esse posicionamento peca pela sua simplicidade, haja vista de forma alguma dar conta de "todas as regras [que definem] os objetos possíveis, a posição do sujeito com relação aos objetos e a maneira de formar os conceitos" (FOUCAULT, "Entretien avec Michel Foucault", DE, I, 2001, p. 1029).

Neste sentido, a arqueologia é um "domínio de investigação" ao invés de ser uma disciplina, encontrando o seu material não em livros científicos, filosofias ou justificações religiosas, mas, até em se partindo deles, na procura de se

---

15 Nesta obra, "um olho estava aberto e o outro fechado" no tocante à compreensão do método arqueológico, visão só aberta por completo a partir de *L´Archeologie du savoir* (FOUCAULT, "Entretien avec Michel Foucault", DE, I, 2001, p. 1026).

entender como esses discursos foram possíveis, juntamente com as "práticas" igualmente operadas. Os centros de internamento do século XVII só se abriram em função da existência de certo saber acerca da loucura. As análises arqueológicas ganham corpo, assim, no conjunto de técnicas, instituições, esquemas de comportamento, tipos de transmissão e difusão e formas pedagógicas (FOUCAULT, "La volonté de savoir", DE, I, 2001, p. 1109.), e buscam ver não propriamente o "documento" histórico como algo a interpretar, na determinação da sua verdade, mas no estabelecimento de suas "séries" (FOUCAULT, 2003b, p. 5-9).

Gilles Deleuze interpretou as duas primeiras fases de Foucault (a arqueológica e a genealógica, mas aqui citada só em referência à primeira) como o percurso "do arquivo ao diagrama". O arquivista trata de enunciados, não de proposições ou frases. Esses anunciados são "raros", pois são aquilo que, na frase, é negado, aquilo que lhe é oculto. E o oculto são as regras concernentes à sua distribuição e reprodução, donde "sujeito, objeto, conceito são apenas funções derivadas da primitiva ou do enunciado" (DELEUZE, 1988, p. 20). Mas, nesse sentido, o enunciado não é plenamente oculto, embora também não seja visível (DELEUZE, 1988, p. 27).

A arqueologia foucaultiana pretende, dessa forma, distinguir "saber", como condição de possibilidade de teorias, opiniões e práticas, na sua diferença em relação a "conhecimentos", encontrados em livros científicos, filosofias, religiões etc. Isso evitaria, por exemplo, o problema da dita "anterioridade da teoria com relação à prática, e inversamente" (FOUCAULT, "Michel Foucault, 'Les Mots et les choses'", DE, I, 2002a, p. 526). Mas o fundamental mesmo é que, como

"ciência do arquivo" de determinada época, esse arqueólogo específico tenta mostrar o "jogo de regras que determinam em uma cultura a aparição e o desaparecimento de enunciados, sua recomposição e seu apagar-se, sua existência paradoxal de acontecimentos e de coisas" (FOUCAULT, "Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie", DE, I, 2001, p. 736). Dito desta maneira, na proposta arqueológica não se trata de fazer uma história da linguagem (FOUCAULT, "Préface", DE, I, 2001, p. 188), nem uma história da filosofia, mas uma "arqueologia do pensamento" (FOUCAULT, "Nietzsche, Freud, Marx", DE, I, 1994, p. 575).

Do "filósofo" ao crítico "pluralista"

Buscar-se-á mostrar melhor adiante com Kant, na direção das "ressonâncias" do pensamento deste em Michel Foucault, como o papel da Filosofia é inconteste: ela deve auxiliar o homem a perceber a importância de certa autonomia do pensar, e servir como "diagnóstico" do tempo presente. Uma filosofia que quer se recusar a ser apenas especulativa, como se vê em "Os intelectuais e o poder", quando Foucault e Deleuze sustentam a necessidade de fazer da teoria uma caixa de ferramentas: ela, teoria ou ideia, precisa servir para algo, para transformar o mundo ou então para transformar aquele que teoriza (FOUCAULT, 1979).

Sobra, porém, uma questão anterior ou primeira a ser respondida, e que Foucault não deixou de fazer, sendo isso necessário para a compreensão do papel crítico da *sua Filosofia* ou do seu empreendimento teórico. Pois, afinal, quanto à Filosofia – "isto" existe? Falando no recente século XX tal

fora também uma questão heideggeriana, ao perguntar: “Que é isto – a Filosofia?” (HEIDEGGER, 1979). A resposta de Foucault não encontra aí um paralelo, na medida em que a sua posição envolve uma compreensão totalmente diferente com respeito à tradição filosófica, e na medida em que não está em jogo uma tentativa ontológica de conceituação, mas a observância do seu papel social e histórico. É certo que ainda é possível pensar nos filósofos, pessoas cujas atividades e discursos viriam com o tempo e distintos pelos caminhos que percorrem. Poder-se-ia mesmo pensar em uma tendência: por exemplo, na Alemanha, a preocupação com o Estado (vide Fichte, Hegel e Nietzsche); ou, na França, com a instituição pública, com a liberdade de pensamento e a liberdade individual. Mas se a filosofia mesma existe, disso “Eu não estou seguro”, diz Foucault (FOUCAULT, “Le piège de Vincennes”, DE, I, 2001, p. 938).

Na entrevista “Qu’est-ce qu’un philosophe” (DE, I, 1994, p. 553) Michel Foucault faz um ligeiro passeio por algumas figuras importantes da tradição filosófica, tentando responder à questão do papel do filósofo na sociedade, ou melhor, tentando justificar mesmo a ideia de que este nunca teve função específica. Sócrates, por exemplo, era um “subversivo”, Descartes era professor de matemática e Kant professor de antropologia e geografia. Só com Hegel é que se forma efetivamente uma cadeira de filosofia, mas cujo papel não permanece aí inalterado, sobretudo na sua ambição de se constituir como sistema interpretativo do mundo.

Mas colocar as coisas dessa maneira era complicado, porque se acreditava que a filosofia tivera papel decisivo, como sustentaram significativamente vários pensadores. Não é

preciso ir muito além de alguns autores importantes: a obra de Marx, por exemplo, esforçara-se para desmascarar as ilusões ou as falsas ideias dos discursos que, em função de uma lógica mancomunada com as classes burguesas escondiam na verdade injustiças e distorções sociais. De um ponto de vista geral os homens, diziam Marx e Engels logo no Prefácio de *A Ideologia Alemã*, "têm sempre criado representações falsas sobre si próprios, e daquilo que são ou devem ser" (1981, p. 17). Mais perto temporalmente, numa conferência que se tornara célebre, Edmund Husserl proferira em tom algo profético: "A filosofia deverá exercer, constantemente, no seio da comunidade européia, sua função diretriz [*die archontische*] sobre toda a humanidade" (HUSSERL, 2002, p. 82). Sartre (2002), apesar de ter identificado a sua própria filosofia como uma *ideologia*, reservou para aquela um papel imprescindível. Por fim, o próprio Deleuze, tão próximo de Foucault, chegou mesmo a rebater, inclusive pensando nos jovens, o malogro da filosofia. Nas suas palavras: "A resposta segundo a qual a grandeza da filosofia estaria justamente em não servir para nada é um coquetismo que não tem graça nem mesmo para os jovens" (DELEUZE, 1996, p. 14).

No parágrafo acima juntou-se, como no dito popular, "alhos com bugalhos". Cioso da sua tradição filosófica Michel Foucault vai fazer uma distinção entre uma linha racional dialética e uma analítica, e coloca a ideia segundo a qual nem toda a filosofia deveria ser enaltecida de igual modo. Assim, do primeiro bloco criticado por ele há pensamentos tornados possíveis a partir da colocação do homem como objeto de saber: nasceram daí filosofias da história, da reconciliação, da alienação, humanista em sua base, e, portanto, prometéica: cabe buscar no homem a sua autenticidade e verdade

perdidas. Alguns dos seus representantes foram os marxistas "fracos" (*mous*), Saint-Exupéry, Camus e Teilhard de Chardin, "figuras pálidas da nossa cultura" (FOUCAULT, "Le homme est-il mort?", DE, I, 1994, p. 541), cuja fonte tomaram de empréstimo quinhões de Hegel e Marx em sua gênese.

E se Hegel é percebido como um filósofo cuja perspectiva se tornou obsoleta foi porque, com o surgimento das Ciências Humanas no século XIX, como um dos fatores principais, a filosofia perdera o seu status privilegiado "com respeito ao conhecimento em geral, e à ciência, em particular" (FOUCAULT, "La philosophie structuraliste permet le diagnostiquer ce qu'est 'aujourd'hui", DE, I 1994, p. 580.). Ela deixou de ser uma "especulação autônoma sobre o mundo" para se tornar uma espécie de atividade engajada em campos diversos.

Por fim, o próprio Sartre entra no rol dessa desvalorização: a sua *Critica da razão dialética* foi o "magnífico e patético esforço de um homem do século XIX para pensar o século XX" (FOUCAULT, "L'homme est-il mort?", DE, I, 1994, p. 541). No outro lado, o da tradição não humanista (que sinaliza para a "filosofia de hoje"), encontra-se primeira e fundamentalmente Friedrich Nietzsche, cuja linhagem, *mutatis mutandis*, aportou na filosofia analítica de Russerll, em Wittgenstein, em linguísticas e sociólogos (Lévi-Strauss é citado na entrevista em causa) e em Heidegger.

De um modo que parece radical Foucault às vezes não economizava palavras fortes, chegando até a dizer que os filósofos não trabalhavam, que a filosofia "já está abolida", vaga disciplina universitária com a qual se fala acerca de questões longe do real: "a totalidade da entidade, da escritura, da

'materialidade do significante', e de outras coisas parecidas" (FOUCAULT, "Le grand enfermement", DE, I, 2001, p. 1173). Isso não significava, entretanto, que ele se precipitava para algum ceticismo ou niilismo. Em um outro momento, falando acerca da sociedade atual, na sua amplidão e complexidade, dá a ideia de que cabe ao intelectual (sentido mais abrangente do que filósofo) transformar o saber inconsciente contido no homem, além dos efeitos desse saber, em algo consciente (FOUCAULT, "Sexualité et pouvoir", DE, III, 1994, p. 595).

O problema não estava, portanto, em um descrédito mais ou menos declarado dado ao pensar, refletindo-se na desconfiança do trabalho intelectivo. A maneira de se entender esse novo "isto" em aberto – o intelectual – na relação teoria-prática, é que era a chave da questão. Novamente aqui cabe avaliar a tradição, recusando a ideia ainda presente do "intelectual universal" ou "intelectual profeta", como vai escrever algumas vezes (FOUCAULT, "Qu'appelle-t-on punir", DE, IV, 1994, p. 638). Esta figura fora derivada, tal como funcionou nos séculos XIX e XX, do homem da justiça, da lei, que contra o despotismo, o poder, a arrogância da riqueza, opôs a universalidade da justiça e a equidade da lei. Voltaire a encarna, sendo um intelectual não no sentido sociológico ou profissional, mas no sentido político, que faz uso do seu saber e competência. Sua expressão maior era o de ser o homem da escrita, distinto daqueles que detinham a competência ao nível do Estado ou do capital – os engenheiros, magistrados etc. (FOUCAULT, "La fonction politique de l'intellectuel", DE, III, 1994, p. 109-111).

Ao mesmo tempo "ser intelectual era um pouco a consciência de todos". Tal foi a ideia transportada ao marxismo,

acha Foucault, ao colocar o proletariado como portador do universal; então, o intelectual, “por sua escolha moral, teórica e política”, quer portar essa universalidade na forma de uma consciência clara e elaborada, enquanto o operário o faria de maneira imediata, irrefletida, “pouco consciente dele mesmo” (FOUCAULT, “La fonction politique de l’intellectuel, DE, III, 1994, p. 109). Mas então o pensar é privilégio de alguns? Acredita-se aqui que essa recusa foucaultiana está muito próxima de Kant.

Outra, porém, é a gênese do “intelectual específico”. Para Foucault este derivara do sábio-*expert*, começando por Darwin e os evolucionistas, fazendo suas teorias resvalarem para os campos da sociologia, criminologia, psiquiatria etc. A Biologia, mais a Física, são as zonas privilegiadas para a formação desse novo intelectual, e é justamente aí que entra, a partir da Segunda Grande Guerra Mundial, Oppenheimer. Este cientista, ao unir ao mesmo tempo em sua figura o intelectual específico: era *expert* em energia nuclear – e o intelectual universal: seu saber concernia a toda a humanidade, através da ameaça atômica – demonstrou que sua função política vinha não do discurso que proferia, mas do saber que detinha e, com este, todo o perigo político em causa (FOUCAULT, “La fonction politique de l’intellectuel”, DE, III, 1994, p. 111). Nesse sentido, “Pode-se dizer que no século XX todo homem que descobre ou que inventa, todo homem que muda alguma coisa no mundo, o conhecimento ou a vida dos homens é, por uma parte, um filósofo” (FOUCAULT, “La philosophie structuraliste permet le diagnostiquer ce qu’est ‘aujourd’hui’”, DE, I, 1994, p. 580).

Aliado a isso houve na verdade uma mutação das repartições do saber. Nos séculos XIV e XV ele era "o segredo"; sua autenticidade era garantida e protegida por um número restrito de indivíduos. Se se tornava público, deixava de ser verdadeiro, ao passo que hoje, como herdeiros de mudanças começadas nos séculos XVII e XVIII, *o saber se tornara coisa pública*. Todos o têm, embora não no mesmo campo, nem no mesmo grau de formação e precisão. Não há mais lados definidos: os conhecedores e os ignorantes, e nunca os campos de saber se comunicaram com tanta rapidez (FOUCAULT, "Foucault répond à Sartre", DE, I, 1994, p. 668).

A questão foucaultiana, assim, não visa a abolir a filosofia e seu *papel*, ao conduzir para algo da ordem do ceticismo ou do niilismo. Trata-se de, em se partindo da figura mais ampla do intelectual,[16] super-dimensionar o seu continente. Só é justo falar que a filosofia não existe mais ou desapareceu no sentido de que ela se dispersou ou "se disseminou em uma grande quantidade de atividades diversas" (FOUCAULT, "Sur les façons d'écrire l'histoire", DE, I, 1994, p. 597). Dessa forma, um matemático, um médico, um engenheiro podem ser filósofos e intelectuais. As suas especialidades interessam às massas sim, apesar de eles não trabalharem mais no universal, no exemplar, no "justo-e-verdadeiro-para-todos", mas em suas atividades precisas ligadas a certas condições de trabalho: o canteiro de obras, o asilo etc. (FOUCAULT, "Intervista a Michel Foucault" ('Entretien avec Michel Foucault'), DE, III, 1994, p. 154).

---

16 Quando Foucault quis conceder voz aos detentos, na sua pesquisa sobre o sistema prisional, a figura do intelectual foi novamente "diminuída", por assim dizer; mas o fundamental era dar direito de voz àqueles que vivem diretamente seus problemas.

Pode-se objetar que os especialistas-intelectuais prestam serviço ao Estado e ao capital. Geralmente é verdade. Porém, Foucault entende isso como algo de positivo, pois mostra o lugar estratégico que eles ocupam. Afinal, a maior parte das funções do poder que encontra aqui ou ali resistência dos indivíduos não "se difundem pelas vias do saber" (FOUCAULT, "L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne", DE, III, 1994, p. 530)? Quem se liga diretamente a essa rede, um médico, um advogado etc., em suas tarefas específicas, tem as informações necessárias do que, como área específica, é confidencial, restrito ou escondido. Por isso tem os meios para o exercício do contra-poder (FOUCAULT, "L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne", DE, III, 1994, p. 530).

Outra objeção é que eles seriam veículos de uma ideologia cientificista. Quanto a isso, nem sempre é o caso e, ademais, a questão não estava na relação ciência/ideologia, mas na relação verdade/poder. Foucault chegou a manifestar que os problemas abordados pelo velho intelectual universal, defensor do proletariado, e pela nova onda do intelectual específico terminavam sendo os mesmos (embora ambos não estivessem nas mesmas posições estratégicas): as multinacionais, o aparelho judiciário e policial, a especulação imobiliária (FOUCAULT, "Intervista a Michel Foucault" ('Entretien avec Michel Foucault'), DE, III, 1994, p. 154). Via-se, porém, que havia aí uma "consciência muito mais concreta e imediata das lutas": as lutas de conjuntura, as reivindicações setoriais eram lutas muito mais reais, quotidianas, materiais (FOUCAULT, "La fonction politique de l'intellectuel", DE, III, 1994, p. 109). Ora, justamente por conta disso é que cresciam, mas eram inevitáveis, inúmeros riscos e obstáculos: de se deixarem manipular por partidos políticos ou aparelhos sindicais; de ficarem

impossibilitados de desenvolver as lutas por falta de estratégias globais e apoios exteriores.

Esse "pragmatismo" foucaultiano tenta responder, enfim, à pergunta capital feita no início do presente tópico: afinal, o que é a filosofia? Em "Folie, littérature, société" a resposta encontrada é que ela é "o lugar de uma escolha original, que se encontra na base de toda uma cultura", escolha como algo que "delimita todo um conjunto constituído pelo saber humano, as atividades humanas, a percepção e a sensibilidade". Entendendo que a filosofia hoje [1970] "provavelmente" já perdera o seu papel, função e autonomia,[17] a direção defendida por Michel Foucault explica porque ele se interessou e se apoiou mais na literatura do que na filosofia: aquela é "o lugar onde nossa cultura operou escolhas originais" (FOUCAULT, "Folie, littérature, société", DE, I, 2001, p. 974).

Assim, por que a partir do século XVII o louco foi transformado em marginal, sendo submetido a todo um aparato de polícia, a um sistema prisional e a trabalhos forçados, além de formas ocidentais de disciplinas então criadas? E a nossa forma de lidar com o tema da sexualidade? Se Michel Foucault pode ser considerado um filósofo é antes por ter buscado compreender essas escolhas originais engendradas por nossa cultura, aquilo que ela rejeita ou exclui e aquilo que aceita ou tolera, ao invés de buscar algo como uma filosofia pura. Daí ele dizer que Freud, com sua investigação sobre a neurose e a loucura, fez uma escolha original "bem mais importante para nossa cultura do que as escolhas filosóficas de seus

17 Hegel teria sido o último filósofo a juntar escolha original e filosofia como atividade autônoma (FOUCAULT, "Folie, littérature, société", DE, I, 2001, p. 976).

contemporâneos, como Bergson ou Husserl" (FOUCAULT, "Folie, littérature, société", DE, I, 2001, p. 974).

Se o filósofo *profissional* ou autônomo não encontra mais o seu lugar na ordem das coisas atuais, algo que se acrescenta ao que foi dito mais acima é a valorização foucaultiana de uma tendência vinda desde Nietzsche: a de distender o campo de investigação filosófica ou, como diz Foucault, de "multiplicar os gestos filosóficos" ("Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage", DE, I, 1994). Com efeito, a partir de Nietzsche tais horizontes são ampliados, para além das disciplinas ou temas tradicionais recorrentes, a saber, não só uma gnosiologia ou uma ética (etc.), mas também uma literatura, história ou política vão exigir seu lugar no plano filosófico de reflexão. Modernamente a distensão desses novos caminhos, conforme comenta Michel Foucault em 1966, na entrevista com C. Jannoud (FOUCAULT, "Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage", DE, I, 1994, p. 552),[18] deu-se a partir de estudos etnológicos, lingüísticos, sociológicos e psicológicos ou, mais propriamente, da corrente estruturalista. Um personagem conceitual que ele vai assumir?

Numa entrevista publicada no *Le Monde* em 1961, "*La folie n'existe que dans une société*" (FOUCAULT, DE, I, 1994, p. 196), bem como na sua aula inaugural no *Collège de France*, nas suas partes finais, há relatos sobre as influências sofridas por Foucault para escrever *Histoire de la folie*. Nelas, ele rende homenagens a Maurice Blanchot e Raymond Roussel,

---

18 Foram Nietzsche, Freud e Marx que "fundaram de novo a possibilidade de uma hermenêutica", mais do que Descartes e Bacon e suas críticas à representação medieval (FOUCAULT, "Qu'est-ce qu'un philosophe", DE, I, 1994, p. 556).

Dumézil, Canguilhem e Hyppolite (1996, p. 70-79). Mas Foucault vai apontar a importância, sobretudo, da obra de Dumézil. Acerca de tais influências foucaultianas o que interessa aqui é mencionar a idéia de "estrutura" neste último, endereçada aos mitos; pois com esta foi possível a Foucault fazer algo similar no tocante à loucura. Como apontou Didier Eribon, a diferença entre ambos é que Foucault não se preocupou em detectar "uma mesma estrutura através de suas múltiplas encarnações históricas e geográficas, mas de mostrar mudanças, rupturas que se instauram sob a superfície da história" (ERIBON, 1996, p. 91).[19]

Para Foucault o Estruturalismo foi um método que fundou certas ciências, como a lingüística; não obstante, pode-se dizer que ele também representou certa "atividade" filosófica, na medida em que pretendera, em diversos campos, "definir as relações atuais que podem existir entre tal e tal elemento de nossa cultura" (FOUCAULT, "La philosophie structuraliste permet le diagnostiquer ce qu'est 'aujourd'hui", DE, I, 1994, p. 581). E este é um dos aspectos fundamentais pelo qual é possível conceber o filósofo: aquele que, hodiernamente [1967], tornou-se "uma espécie de analista da conjuntura cultural", como já foi citado tópicos atrás, cultura aqui entendida em sentido largo, para além de se referir apenas à

---

19 A estrutura da qual ele se refere terá a ver com aquela relativa à "segregação social", à "exclusão" (FOUCAULT, "La folie n'existe que dans une société", DE, I, 2001, p. 196), tendo em vista que não se está diante de um fenômeno puro a ser desnudado. Falando de loucos e sãos é sempre na perspectiva de que há um contexto social por detrás, uma "sensibilidade" que apreende a loucura (FOUCAULT, "La folie n'existe que dans une société", DE, I, 2001, p. 197), impossível se estivesse fora dos muros da sociedade.

produção de obras de arte, mas também às “instituições políticas, formas de vida social, interditos e imposições diversas” (FOUCAULT, “La philosophie structuraliste permet le diagnostiquer ce qu’est ‘aujourd’hui”, DE, I, 1994, p. 582).

Romando a noção foucaultiana de evidência, por exemplo, se os discursos nascem da contingência histórica de condições e regras específicas, há de se pontuar que esses determinantes, para Foucault, são inconscientes: “existe um inconsciente do saber que tem suas formas e suas regras específicas” (FOUCAULT, “Réponse à Derrida”, DE, I, 2001, p. 1152). Viu-se que, na análise arqueológica, há de se tentar perceber não os discursos na sua relação direta entre significante e significado, mas as regras que tornam possíveis, como tais, a produção desses discursos. Regras manifestas, mas que não são vistas tão diretamente (inconsciente do saber), o estruturalista trabalhará com algo semelhante, um lado inconsciente presente nas mais diversas estruturas.[20]

20 O trabalho de Lévi-Strauss, *Antropologia estrutural*, 1989, especialmente o capítulo II, “A análise estrutural em lingüística e em antropologia”, traz um bom entendimento acerca das noções fundamentais do estruturalismo, abordando questões como a passagem dos fenômenos lingüísticos conscientes para a sua infra-estrutura inconsciente (e se são inconscientes, não são vivenciadas, só experimentadas), o fato de que os termos não são tomados isoladamente, mas nas suas relações entre si, oposições e diferenças (sentido imanente x sentido de posição), aborda a noção de sistema (modificando-se um dos elementos, todos os outros serão modificados), a procura de leis gerais e universais, seu caráter arbitrário, a diferença entre sincronia x diacronia, e a presença de regras, elementos e analogia com o jogo. Deleuze, em “Como se pode reconhecer o estruturalismo” (1982), faz ainda observar a existência da tríade real/simbólico/imaginário (por exemplo, o complexo de Édipo de Freud seria um caso particular da versão estruturalista).

Outra posição foucaultiana favorável ao estruturalismo tinha a ver com a solução dada para a quase necessidade de defender, no trabalho teórico, alguma espécie de engajamento político e preocupação com mudanças sociais. Os anos 50 do século XX tinham feito emergir um Existencialismo preocupado com o homem e seus horrores, por assim dizer, como os oriundos da Segunda Grande Guerra mundial e, consequentemente, com o sentido a se conferir à própria vida humana. Uma teoria deveria seguir, pois, antes de tudo, essa linha. Mas como pensar no conceito de engajamento?

Para Michel Foucault uma teoria "engajada" não precisaria se aliar aos "velhos valores liberais e humanistas" (FOUCAULT, "Interview avec Michel Foucault", DE, I, 1994, p. 655). *Histoire de la Folie* não mostrou o engodo existente entre a relação filantropia/barbárie, onde as mudanças ocorrem mais por uma necessidade estratégica de perpetuar as formas de dominação? (FOUCAULT, 2003a, p. 534.). Não mostrou que existe, na verdade, uma tendência de "medicalização geral da existência", que não se restringiu à idade clássica, e que não se alinha com uma visão equivocada de um humanismo despretensioso e ingênuo? ("Le pouvoir, une bête magnifique". DE, III, 1994, p. 373). Afinal, esse mesmo humanismo não "serviu para justificar, em 1948, o stalinismo e a hegemonia da democracia cristã"? Será mesmo que tem fundamento a ideia em crisálida no Humanismo segundo a qual "o fim da política é a felicidade" (FOUCAULT, "Qui êtes-vous, professeur Foucault?", DE, I, 1994, p. 616), com sua ligação, desde o século XIX, ao "sonho do homem feliz"? (FOUCAULT, "Interview avec Michel Foucault", DE, I, 1994, p. 651)?

Ora, um recorte teórico não humanista deveria fornecer as melhores armas possíveis para operar na sociedade as mudanças requeridas, caso os meios mais sutis não atendessem às expectativas, e o Estruturalismo foi nessa direção, preferindo desenvolver-se como atividade teórica e científica, ainda que entendida por alguns como um trabalho apurado, mas *marginal*, contenda que fez Michel Foucault ponderar o projeto sartreano. Ou seja, nas idas e vindas de Foucault a Sartre, aquele lembra "sem ironia" do empenho deste em criticar os governos burgueses reacionários, como o stalinismo, análises condizentes com aquele período histórico, "muito belas e muito conseqüentes"; e não obstante é taxativo ao dizer que as coisas mudam em todos os domínios.

Nesse ano de 1968 Foucault exaltava a tranqüilidade da vida burguesa, com a qual permitia levar avante os referidos estudos marginais: por exemplo, a sexualidade em tribos primitivas ou o estudo de um romance do século XIX na sua estrutura – e assim mesmo reafirmava certo liame entre eles e algum engajamento político. Mais propriamente, o Estruturalismo deveria servir como instrumento de análise para a ação política, já que "A política não está necessariamente entregue à ignorância" (FOUCAULT, "Interview avec Michel Foucault", DE, I, 1994, p. 686).

Ilustra-se isso com a distinção filosófica foucaultiana entre saber objetivo e saber totalizante. Quando Sausseare marcou no seu trabalho uma diferença entre a fala e a língua, privilegiando esta, ele (como outros tantos estruturalistas ao seu modo) tomou partido por uma "operação de tipo filosófico" bastante peculiar; a saber, visou a um "domínio objetivo", ao invés de buscar fazer uma "atividade totalizante", como em

Husserl, que pretendera investigar "o conjunto de nosso universo de conhecimentos" (FOUCAULT, "Qui êtes-vous, professeur Foucault?", DE, I, 1994, p. 612).

Em outra entrevista, "*Le grand enfermement*", ao perguntarem a Foucault se havia filósofos sérios que totalizam, como Sartre, sua resposta foi afirmativa, seguida de um "longo silêncio". Sim, ele é sério, mas "em toda parte onde Sartre totaliza, ele se afasta da realidade. E cada vez que ele se apodera de um problema determinado, que ele tem uma estratégia determinada, que ele luta, aproxima-se da realidade" (FOUCAULT, "Le grand enfermement", DE, I, 2001, p. 1173). Totalizar é também "querer fazer da análise histórica o discurso do contínuo", da consciência humana o sujeito originário de todo saber e prática (FOUCAULT, "*Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie*", DE, I, 2001, p. 727). Quando a psicanálise despossuiu o sujeito das leis de seu desejo, os lingüistas das formas de sua palavra, os etnólogos das regras de sua ação, tudo ruiu, quer dizer, as totalizações se tornaram obsoletas, e as "grandes sínteses" igualmente deveriam cair por terra: a noção de tradição, com suas "coordenadas permanentes"; a linha de um desenvolvimento por detrás dos acontecimentos; a teleologia ou evolução; a mentalidade ou o "espírito de uma época" (FOUCAULT, "*Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie*", DE, I, 2001, p. 729). Enfim, pesquisas regionais, ao invés de pesquisas totalizantes: sinais dos novos tempos...

Chegando nesse ponto, duas conseqüências a tirar: primeiro, o Estruturalismo não seria um trabalho apenas diletante. Foucault o vê não só como atividade teórica, mas também podendo se articular em algo como uma prática; segundo,

haveria no Estruturalismo implicações morais e políticas, pois sendo uma análise teórica exata de como funcionam as estruturas econômicas, políticas e ideológicas, isso seria condição necessária para a ação política, esta podendo, estão, manipular e quiçá transformar tais estruturas (FOUCAULT, "*Réponse à une question*", DE, I, 1994, p. 683). Afinal, a renovada concepção de "engajamento" não poderia se filiar a alguma espécie de "douta ignorância".

Assim, não foi à toa que a imagem de um Foucault estruturalista percorreu tantos lugares. Do ponto de vista teórico muitas aproximações saltavam à vista. Não obstante Michel Foucault ter recusado de ser chamado como um membro desta corrente, de portar tal imagem (como o foram Lévi-Strauss, Lacan, Piaget, Jakobson, Dumézil etc.), apesar de tantas simpatias. Ou seja, sem se identificar do "interior" com o Estruturalismo, à altura desses representantes acima, sem querer inclusive conceituá-lo, já que isso caberia aos seus opositores, dizia-se assemelhar-se a eles do "exterior": todos excluíam o sujeito humano, a consciência e a existência em sua centralidade e pertinência teórica (FOUCAULT, "Réponse à une question", DE, I, 1994, p. 681). E foi baseado em direcionamentos teóricos como esses que Foucault se julgou aproximar-se desta corrente, a exemplo da entrevista "Qui êtes-vous, professeur Foucault?", quando diz ter sido o problema da relação sincronia-diacronia algo menor, se comparado à recusa da soberania do sujeito ou consciência (FOUCAULT, "Qui êtes-vous, professeur Foucault?", DE, I, 1994, p. 611). Ou seja, que o sujeito não domina a sua consciência, a sua linguagem ou mesmo o seu saber (FOUCAULT, "Interview avec Michel Foucault", DE, I, 1994, p. 659).

Em "Michel Foucault explique son dernier livre" diz estar, quanto ao Estruturalismo, "ao lado dele, não nele" [*à côté de lui, pas en lui*] (FOUCAULT, "*Michel Foucault explique son dernier livre*", DE, I, 1994, p. 779), embora, de 1969, onde se retira tal expressão, até o ano de 1976 (FOUCAULT, "Hanzai tosite no chishiki" ('Le savoir comme crime'), DE, III, 1994, p. 80), ele chegasse mesmo dizer que "ignorava" o Estruturalismo e que este "não o interessava". Frase excessiva e até incompreensível, em se partindo de tudo aquilo que Foucault chegou a dizer? Sim, a menos que se compreenda que ele estava muito mais interessado, como disse em *L'archéologie du savoir* (FOUCAULT, 2003b, p. 12-15), em realçar as novas tendências da abordagem histórica (história serial, tendo o Estruturalismo "reativado" a crítica a uma história contínua e linear), crítica que já estava presente no tratamento dado pela história econômica.

Outra coisa é que, neste mesmo ano de 1967, Michel Foucault chega a dizer que "O sistema é nossa forma maior de honestidade" (FOUCAULT, "La philosophie structuraliste permet le diagnostiquer ce qu'est 'aujourd'hui", DE, I 1994, p. 582), clara alusão a um projeto teórico ou mesmo a uma compreensão teórica da sua época ainda em se fazendo. Ao mesmo tempo, marcando uma posição bastante particular do seu empreendimento, diz ter tentado "introduzir análises de *estilo estruturalista* em domínios onde eles não tinham penetrado até o presente" (FOUCAULT, "La philosophie structuraliste permet le diagnostiquer ce qu'est 'aujourd'hui", DE, I, 1994, p. 583), isto é, história das ideias, dos conhecimentos e da teoria.

A questão era, apesar de tantas valorizações, demarcar devidamente as suas diferenças. Algo que aparece com clareza no artigo "Réponse à une question", um ano depois (1968), onde Foucault diz não se interessar pelo "sistema de sua língua", uma vez que o foco de interesse não são os códigos, mas os *acontecimentos* e, dentro deste, tentar perceber "a lei de existência dos enunciados, o que os tornam possíveis", trabalho arqueológico de descrição do arquivo (FOUCAULT, "Réponse à une question", DE, I, 1994, p. 681). Ou seja, a partir de uma análise da linguagem, como chegar à estrutura e perceber o sentido no qual este permanece condicionado àquela? O mote foucaultiano não vai por aí, uma vez que o seu interesse esteve voltado para a noção de função: algo, por exemplo, foi dito em algum momento, provocando certos efeitos. Volta-se à ideia de *acontecimento* (FOUCAULT, "Dialogue sur le pouvoir", DE, III, 1994, p. 467).[21]

Em "L*a folie et la société*" (FOUCAULT, DE, III, 1994) Foucault sente a necessidade de se inserir no embate existente entre o método de análise fenomenológico e o estrutural. No argumento da primeira corrente, a análise estrutural não poderia ser histórica, pois tanto privilegia o simultâneo sobre o sucessivo, quanto à lógica do sistema frente a causalidades, de nada valendo no sentido de uma análise das mudanças e transformações (FOUCAULT, "L*a folie et la société*", DE, III, 1994, p. 493). O Estruturalismo, do qual Foucault defende, ao lado de historiadores mais modernos, como Veyne, pensa em

21 Em *microfísica do poder*, precisamente em "verdade e poder" (1992), Foucault tenta salvar a ideia de acontecimento, para além do viés interpretativo dos estruturalistas. Em "Sur les façons d'écrire l'histoire" (FOUCAULT, DE, I, 1994, p. 599) diz que sua arqueologia deveu-se mais a genealogia nietzscheana do que ao Estruturalismo.

ver justamente o contrário. É preciso na verdade abandonar "a grande e velha metáfora biológica da vida e da evolução" que, em sua forma ideológica, dizia ser a história algo que durava em analogia com o ser vivo (FOUCAULT, "*Revenir à l'histoire*", DE, I, 2001, p. 1149). Pensando assim, se na vida não há revolução violenta, se só há lenta acumulação de pequenas mudanças, igualmente a história não poderia ser o palco de violentas revoluções.

Em vários momentos e obras Veyne aparece na defesa de Michel Foucault. Em *Foucault: sa pensée, sa personne* escreve um pouco sobre o despreparo de muitos historiadores:

> Assim, Foucault esperava ver a escola histórica francesa abrir-se às suas ideias; depositava todas as esperanças nela; não era uma elite de espírito aberto cuja reputação era internacional? Não estavam preparados para admitir que tudo era histórico, até mesmo a verdade? Que não existia invariantes transhistóricas? Inflizmente, para ele, esses historiadores estavam então ocupados com seu próprio projeto, o de explicar a história relacionando-a com a sociedade; nos livros de Foucault eles não encontravam realidades que eles tinham por regra buscar numa sociedade, encontravam problemas que não eram os deles, o do discurso, o de uma história da verdade (VEYNE, 2010, p. 43)

Ora, não se pode apreender a história sob uma lente positivista, tentando discernir, a partir das suas ocorrências, situações, acontecimentos a razão de ser definitiva de tudo

isso. Para Veyne, a história é uma "ideia-limite"; ou antes, "A ideia de história é um limite inacessível", quer dizer, "uma ideia transcendental", na medida em que não existe uma história total (VEYNE, 1978, p. 41). Para Veyne, Foucault mostra a expessura não dos aconteciemtos históricos como tais, mas, diante das ocorrências nascidas no tecido da história, a emergência dos discursos, jamais apreendidos como espelhos de algum tipo de realidade: "Foucault não acredita nesse espelho, nessa concepção 'especular' do saber: segundo ele, o objeto, em sua materialidade não pode ser separado dos quadros formais através dos quais nós o conhecemos e que Foucault, com uma palavra mal escolhida, chama 'discurso'" (VEYNE, 2010, p. 14)

Os fenomenólogos e outros críticos não perceberam a mudança da nova abordagem histórica que batia à porta e sua inclinação a favor das transformações da sociedade. Enfim, os novos historiadores, como os estruturalistas, vão buscar interpretar não o material em evidência, mas fazer aparecer relações e sistemas de relações (FOUCAULT, "Revenir à la histoire", DE, I, 2001, p. 1144-1148), e esse trabalho tão apurado só poderia ser positivo: "o Estruturalismo e a história contemporânea são instrumentos teóricos graças aos quais pode-se, contra a velha ideia da continuidade, pensar realmente a descontinuidade dos acontecimentos e a transformação das sociedades". Ou ainda, em "*La folie et la société*": "não há Estruturalismo que não seja, de uma certa maneira, a análise das condições necessárias e suficientes para uma transformação possível" (FOUCAULT, DE, III, 1994, p. 493).

Parece ser plausível dizer que, nessa operação foucaultiana de repartir correntes e ideias, uma imagem geral de *autor*

crítico começa a esboçar-se. Mas tal imagem, tornando-a como um conceito delimitado e operador, nem sempre caberá destaque, senão no artigo "Réponse à une question" (DE, I, 1994), onde buscará para si assumir a imagem de um autor "pluralista", seguindo-se a outros momentos mais importantes, objeto nesta tese do segundo e terceiro capítulos. Buscar-se-á agora entender preliminarmente o alcance daquela primeira referência mais detida na imagem de crítico, concluindo o então Capítulo I com os traços personalísticos mais recorrente em Michel Foucault.

A preocupação foucaultiana, em meio aos anos 60, é contornar ou estabelecer um perímetro relativamente ao problema da linguagem ou do discurso e ele tenta fazê-lo a partir da necessidade de se pensar em como "individualizar" os discursos, em como estabelecer as "unidades discursivas". Esses critérios permanecerão posteriormente, na medida em que será negada a unidade discursiva "ciência" como objeto próprio de investigação.

Veja-se, por exemplo, dentro dos critérios de individuação apontados por Michel Foucault, o primeiro deles, os "critérios de formação". Para ele, o que vai individualizar um discurso não é a unidade de um objeto, uma estrutura formal, nem uma "arquitetura conceitual coerente", bem como uma "escolha filosófica fundamental". Se se fica aí o problema da verdade não é contornado, ou então da fundamentação lógica de um aparato discursivo e, obviamente, ficar-se-ia imerso em todos os (pseudo–) problemas que aparecem no seu desdobramento, sobretudo a demarcação e legitimidade dos diversos ramos do saber, sendo recorrente a velha indagação: como estabelecer critérios seguros de cientificidade? Melhor do

que isso, porém, é compreender que pensar nos critérios de formação discursiva significa pensar antes na "existência de regras de formação" dos seus objetos, operações, conceitos e opções teóricas (FOUCAULT, "Réponse à une question", DE, I, 1994, p. 675).

O terceiro dos critérios, os de correlação, também é interessante aqui.[22] Como um discurso se correlaciona com outros? Trata-se, fundamentalmente, de descrever as *épistémes* que aparecem ao olhar atento do arqueólogo, entendidas não como a soma de conhecimentos ou o "estilo geral de suas pesquisas", mas como as "distâncias, oposições, diferenças, relações de seus múltiplos discursos científicos" (FOUCAULT, "Réponse à une question", DE, I, 1994, p. 676).

Ao utilizar todos esses critérios Michel Foucault quer se opor a temas como história totalizante (progresso da razão ou "espírito de um século"), ou a noções como as de *Weltansshaung* (visão de mundo). O conhecimento não é a emergência do poder humano de, *pari passu*, dar conta de uma realidade que, disposta quase como em camadas de determinações escondidas, são-lhes retirados os véus, à medida da capacidade humana de avançar no desconhecido. O conhecimento desnuda ou coage? Desde os estudos foucaultianos sobre a história da loucura, passando pelos anos de 1970, onde a questão do poder vai ser privilegiada, até os seus últimos estudos acerca da história da sexualidade aparece cada vez mais a imagem de um conhecimento cheio de ardis e de propósitos escusos.

---

22 O segundo dos critérios é o de transformação, onde Foucault buscou estudar as formas pelas quais um discurso se modifica, seja nos seus objetos, operações, conceitos e opões teóricas.

No artigo “Réponse à une question” outros temas de importância capital vão aparecer, cabendo destaque o problema da descontinuidade, a ser falado oportunamente. O que interessa agora é que Michel Foucault tentou caracterizar algo que chamou de operação crítica no seu trabalho, baseada em quatro princípios, ratificando um pouco aquilo que desde cedo fora direção dos seus estudos. Assim, em primeiro lugar deve-se estabelecer limites na história do pensamento, e em três frentes: de um lado há fronteiras assinaláveis nos discursos (suas regras de formação e condições de existência); de outro, pôr em questão o sujeito soberano; por fim, entender que na história não se deve buscar algo como uma origem perdida, ao invés de tentar assinalar as suas “condições de nascimento e de dispersão”. Em resumo, questionar os temas origem, sujeito e significação implícita (FOUCAULT, “Réponse à une question”, DE, I, 1994, p. 684).

A segunda característica da operação crítica vai consistir em apagar ou se afastar [*effacer*] das “operações pouco refletidas”, entendidas isso como entraves à pesquisa. Concretamente falando, abandonar uma gama enorme de oposições que se verificam em todos os lados, como: vivacidade das inovações versus o peso da tradição; inércia dos conhecimentos versus as velhas práticas do pensamento; as formas médias do saber (“mediocridade cotidiana”) versus suas formas desviantes; períodos de estabilidade versus os de ebulição (as crises) (FOUCAULT, “Réponse à une question”, DE, I, 1994, p. 684).

A história, ao contrário, é o palco da “perpétua diferença”, compreendida tanto pelas suas diferenças simultâneas (“que definem em uma época dada a dispersão possível do saber”), quanto pelas diferenças sucessivas (“que definem o conjunto

das transformações, sua hierarquia, sua dependência, seu nível"). Em outras palavras, para ser fiel ao conceito foucaultiano, uma diferença perpétua consiste na narração da "história das ideias como conjunto das formas especificadas e descritivas da não identidade", o que, filosoficamente, significa recusar as linhas de interpretação históricas ligadas ao evolucionismo, ao biológico, na sua separação entre o inerte e o vivo, e ao dinâmico, na oposição entre movente e imóvel (FOUCAULT, "Réponse à une question", DE, I, 1994, p. 684-685).

A terceira tarefa crítica é "Levantar a denegação que teve por objeto o discurso em sua existência própria",[23] constituindo para Michel Foucault "a mais importante das operações", a qual se divide em alguns aspectos assim resumidos: 1) "somente tratar o discurso como elemento indiferente, e sem consistência nem lei autóctone". Ou seja, não pensar que as coisas estão aí, dispostas de forma "muda" para o trabalho de "tradução" ou ainda de "expressão" para os pensamentos, imaginações, conhecimentos ou temas inconscientes; 2) "só reconhecer no discurso os recortes de um modelo psicológico e individualizante" (a obra de um autor de juventude ou de maturidade), "lingüístico ou retórico" (gênero ou estilo) e "semântico" (ideia ou tema); por fim, 3) "admitir que todas as operações são feitas antes do discurso e fora dele", quase que tornando o trabalho do dizer o que as coisas são um "excedente", na medida em que elas já o mostravam vivamente (FOUCAULT, "Réponse à une question", DE, I, 1994, p. 685).

23 Segue-se aqui a tradução dos *Ditos e escritos* na sua edição brasileira (FOUCAULT, 2010, p. 13).

A *crítica* empreendida nesses moldes, ou então a análise histórica feita a partir de tal princípio, não buscará, pois, o que se quis dizer ou o que ficou mudo, mas que deixou “marcas”. O discurso proferido apenas perfaz o campo de suas possibilidades, e é a “diferença” entre esse possível e aquilo que foi efetivamente proferido o que importa observar. Em uma palavra perceber as “regras” alocadas internamente em cada aparato discursivo, regras moventes e não baseadas em um princípio de necessidade, não havendo sentido fazer um resgate das oposições pensamento-linguagem, história-verdade, fala-escrita e palavras-coisas. Daí a ironia do seu livro de 1966, *Les mots et les choses.*

A quarta tarefa crítica, uma espécie de resumo ou retomada de todas as outras três, consiste em liberar de seu status incerto esse conjunto de disciplinas chamadas de história das ideias, das ciências, do pensamento, dos conhecimentos, dos conceitos ou da consciência (FOUCAULT, “Réponse à une question”, DE, I, 1994, p. 686). Esse *status incerto* referido por Michel Foucault aí traz a viva compreensão de que não é tão simples assim isolar os supra conjuntos, pois, afinal (e ele indica três caminhos problemáticos), 1) como delimitar os seus domínios (“onde termina a história das ciências, onde começa aquela das opiniões e das crenças?)? Como se dividem a história dos conceitos e a história das noções ou dos temas? Por onde passa o limite entre a história do conhecimento e aquela da imaginação?”? 2) como definir a natureza do objeto (“fazemos a história das formas mentais, ou a história de sua interferência? [Dos] traços característicos que pertencem em comum aos homens de uma época ou de uma cultura? Descrevemos um espírito coletivo? Analisamos a história (teleológica ou genética) da razão?” (FOUCAULT, “Réponse

à une question", DE, I, 1994, p. 686). Por fim, 3) entre os fatos de pensamento ou conhecimento e outros domínios de análise histórica, como designar uma relação entre eles, a saber, "é preciso tratá-los como signos de outra coisa (de uma relação social, de uma situação política, de uma determinação econômica)? Ou como seu resultado? Ou como sua refração através de uma consciência? Ou como a expressão simbólica de sua forma de conjunto?" (FOUCAULT, "Réponse à une question", DE, I, 1994, p. 686)?

A tarefa crítica assim disposta no texto "Réponse à une question" aporta para uma saída diante de tantas "incertezas". Mas Foucault tenta fazê-lo não como uma fuga diante de alguma questão espinhosa, senão vendo a necessidade de se traçar outro caminho de análise. Ao invés de tratar dos discursos eles mesmos (consistência lógica, verdade etc.), pensa ser melhor tentar investigar as "suas condições de formação, na série de suas modificações e no jogo de suas dependências e de suas correlações", fazendo deste caminho uma análise "descritiva" (FOUCAULT, "Réponse à une question", DE, I, 1994, p.686).

Mas o que tal análise reclamaria diferença em relação às obordagens tradicionais? É preciso lidar com "práticas discursivas nas relações específicas que as articulam com outras práticas" (FOUCAULT, "Réponse à une question", DE, I, 1994, p.686), na direção menos de uma "história global" do que "geral" (FOUCAULT, "Réponse à une question", DE, I, 1994, p.686), e responder devidamente à ideia de uma "política progressista". Ou seja, falando em significação, origem e sujeito constituinte e soberano que, no seu conjunto, remetem a uma histórica teleológica como "presença inesgotável do Logos"

está-se indo na contracorrente daquela postura. Não que a prática política tenha em Foucault algum sentido específico essencial ou fundamental, pois essa perspectiva essencialista nunca foi a sua proposta. De maneira mais modesta; talvez, melhor, com um senso muito claro de aspectos "precisos" a serem destacados, importa apenas dizer que algo no seu trabalho não deve ser "sem importância" para uma prática política, a saber, a compreensão do "estatuto, das condições de exercício, do funcionamento, da institucionalização dos discursos científicos" (FOUCAULT, "Réponse à une question", DE, I, 1994, p.688).

Foucault faz observar, na visada não das ciências dotadas de uma "estrutura epistemológica mais forte", como a matemática e a física, mas daquelas com um campo de positividade mais "denso" e "complexo", como medicina, economia e ciências humanas, que algumas "hipóteses" aceitas geralmente não são pacíficas: a de que a consciência e percepção dos homens se modificam em função das mudanças econômicas, sociais e políticas (como no caso da relação da medicina e das doenças); e, como segunda hipótese importante, que "as noções fundamentais da medicina clínica derivariam, *por transposição*, de uma prática política ou, ao menos, das formas teóricas nas quais ela se reflete" (FOUCAULT, "Réponse à une question", DE, I, 1994, p.689).

Para Foucault, contudo, não é bem assim a relação entre discurso científico e prática política. Esta última não transforma nem o sentido e nem a forma daquele, mas as suas "condições de emergência, de inserção e de funcionamento"; em uma palavra, o seu "modo de existência". Caso contrário poder-se-ia dizer que os conceitos criados por uma ciência (a

médica, por exemplo) seriam traduções ou expressões daquelas condições. A prática política, ao invés, transformando o "sistema de sua formação", repercute nos diversos registros administrativos (como o das doenças, falecimentos, entradas e saídas hospitalares, relação médico-paciente), bem como em algumas outras dinâmicas sutis, como ele explica em uma passagem entre parêntesis:

> (a substituição do conceito de 'tecido' pelo de 'sólido' não é, evidentemente, o resultado de uma mudança política; mas o que a prática política modificou é o sistema de formação dos conceitos: a notação intermitente dos efeitos da doença e à designação hipotética de uma causa funcional, ela permitiu a substituição de um quadriculado anatômico rigoroso, quase contínuo, escorado em profundidade, e a indicação local das anomalias, de seu campo de dispersão e de suas vias eventuais de difusão) (FOUCAULT, "Réponse à une question", DE, I, 1994, p.690).

Michel Foucault indica, pois, uma série de problemas ora abertos. Pode-se tentar descrever a relação direta e indireta entre discurso científico e prática política, sabendo-se que, respectivamente, são relações que não transcorrem na "consciência dos sujeitos falantes" ou eficácia do pensamento de alguém, e cujos comprometimentos não se dão como "expressão imediata de uma relação social ou de uma situação econômica"); pode-se dizer também que a prática política não faz nascer uma ciência, tornando-se assim o critério de sua cientificidade, já que apenas influi no seu modo de existência

e funcionamento; que as articulações entre ambos repercutem em outras disciplinas (interdiscursividade); finalmente, que certos conceitos só ganham relevo de época para época, como no discurso médico, "em razão do estatuto dado (...) pela prática política" (FOUCAULT, "Réponse à une question", DE, I, 1994, p. 691-692). A análise foucaultiana reclama a necessidade dessas investidas na "positividade" do saber.[24]

Eis, em resumo, as direções foucaultianas para uma política progressista: *diminuir* o papel das iniciativas individuais, de necessidades ideais ou "determinações unívocas", em prol do reconhecimento das condições históricas e de "regras específicas de uma prática"; perceber que as mudanças não acontecem a partir de um entendimento abstrato que se tem dela, ou da força "taumatúrgica do gênio"; que a noção de sujeito, homem ou consciência sinaliza mais para alguém que ocupa uma função em certo plano do que para um agente operador da história (FOUCAULT, "Réponse à une question", DE, I, 1994, p. 693). Mal-estar, descontentamento, situação insuportável essa de saber que o papel de agente ou de ator foi suplantado? O murmúrio de um discurso sem autor "não seria o lugar das imortalidades sem substância? Seria preciso admitir que o tempo do discurso não é o tempo da consciência levado às dimensões da história, ou o tempo da história

---

24 Se em *Histoire de la folie* a ideia de "formação discursiva" se refere às regras de formação de objetos, tipos sintáticos, elementos semânticos e operadores (FOUCAULT, "Sur l´archéologie des sciences. Réponse au cercle d´épistémologie", DE, I, 1994, p. 747) –, a "positividade" é o "sistema" desses "quatro níveis". (FOUCAULT, "Sur l´archéologie des sciences. Réponse au cercle d´épistémologie", DE, I, 1994, p. 736). Quer dizer, cada formação discursiva está ligada a certas condições e regras e suscetíveis a mudanças (FOUCAULT, "Réponse à une question", DE, I, 1994, p. 693).

presente na forma da consciência?" O fato é que, nos inúmeros recuos históricos feitos por Michel Foucault, sua tentativa foi buscar compreender o homem de *hoje*, embora a pesquisa realizada não precisasse tê-lo elevado à figura soberana de consciência e ação (FOUCAULT, "Réponse à une question", DE, I, 1994, p. 694).

Por fim, Michel Foucault não vai esquecer de mencionar o papel da prática política relativamente ao discurso científico (acrescentando também a literatura, os enunciados religiosos e os discursos políticos). Para ele, todas essas formas de saber não são "o resultado de processos mudos ou a expressão de uma consciência silenciosa", sempre naquela perspectiva de um mundo a ser desvelado, mas práticas que se relacionam com outras práticas. Assim, a prática política deve menos se voltar para uma posição de "'demanda perpétua ou de 'crítica soberana'" com relação à ciência, do que buscar entender como se dá a sua positividade e como são feitas as suas articulações (FOUCAULT, "Réponse à une question", DE, I, 1994, p. 693).

A relação ciência-prática política não deverá se esquecer das demandas da cultura:

> Cada cultura define de uma maneira que lhe é particular o domínio dos sofrimentos, das anomalias, dos desvios, das perturbações funcionais, dos distúrbios de conduta referidos à medicina, que suscitam sua intervenção convocando de sua parte uma prática específica (FOUCAULT, "Médicins, juges et souciers au XVII siècle", DE, I, 1994, p. 753).

Com o que está sendo dito Foucault sugere que a substituição de uma análise da ciência como tal pela análise do "saber", em sua apreensão arqueológica e em sua positividade, afasta-se de uma pesquisa voltada para uma ciência captada através da "memória dos seus erros passados ou de suas meia-verdades".[25] Ou seja, afasta-se mesmo de um trabalho epistemológico, epistemologia conceituada por ele como "análise interna da estrutura de uma ciência" (FOUCAULT, "Michel Foucault explique son dernier livre", DE, I, 1994, p. 754).

Ter sido um "jornalista" do *acontecimento*, repensado o trabalho do filósofo e do intelectual, pontuado as diferenças entre o historiador e o arqueólogo, ter valorizado não propriamente o método estruturalista, mas as direções teórico-filosóficas tomadas por tal corrente e, por fim, ser um crítico pluralista: acredita-se que essas imagens foram fundamentais em Michel Foucault, embora houvesse outras tantas a ele imputadas. E que fizeram parte da construção da ideia de autor crítico. Esta imagem, como se disse antes, vai crescer em importância e um momento fundamental será quando Foucault tentará refazer as pegadas de Kant e, depois, de Nietzsche. Perceber como esta crítica vai ser configurada é o passo a ser dado a seguir.

25 Como na perspectiva de Thomas Kuhn, por exemplo (KUHN, 1991).

Kant, governamentalidade e crítica

Kraemer buscou em pesquisa recente (2011, p. 27) perceber como Kant aparece na obra de Michel Foucault. Para ele, essa ocorrência se dá, sobretudo, em "quatro textos 'menores'" e em uma obra específica. A saber: na assim chamada "tese complementar" do seu doutorado (2002),[26] em "Qu'est-ce que les Lumières" (DE, IV, 1994), em "What is Enlightemment? ["Qu'est-ce que les Lumières?]" (DE, IV, 1994) e em"Qué es la Crítica? [Crítique y Aufklärung]" (1995) – os textos menores – além de inúmeras referências encontradas no livro *Les mots et les choses*. Não é o caso aqui retomar todos esses momentos. Limita-se na presente tese a destacar apenas os episódios fundamentais em que Kant é tomado por aquele dentro do aspecto crítico que este inaugura, ou seja, tematizando constantemente o significado e projeções da Aufklärung, a partir da visão foucaultiana.[27]

26 Esta tese complementar à sua tese principal de doutorado, na nossa edição de 2002, não traz o texto datilografado original, incluindo-se aqui apenas a breve "Notice historique", onde Foucault menciona algumas condições e período de escrita no texto.

27 Na análise de Kraemer (2011, p. 265), vai haver um hiato das atenções foucaultianas voltadas para a *Aufklärung* de 1966 a 1978, quando "não se encontraram referências de Foucault" acerca desse tema.

No texto “Que es la Crítica? [Crítique y *Aufklärung*]” (FOUCAULT, 1995, p. 4) Michel Foucault tenta mostrar que houve como uma das características da cultura ocidental o “jogo da governamentalização e da crítica”. E que Kant, ao pensar na *Aufklärung*, na verdade inaugurou essa postura, ideia que o coloca como uma espécie de divisor de águas. Esse pensamento, sem o aporte ao tema da *Aufklärung*, já tinha inclusive sido colocado por Foucault: “À dinastia helênica, que se estende de Hölderlin a Heidegger, opôs-se à dinastia dos modernos *Aufklärer*, que iria de Marx a Lévi-Strauss” (FOUCAULT, “Une histoire restée muette”, DE, I, 1994, p. 547).

Foucault se endereça ao público na referida conferência dizendo que não é da sua pretensão “retomar (...) o projeto crítico kantiano em todo o seu rigor filosófico”; em um auditório de filósofos isso era algo impróprio, “não sendo eu mesmo – disse ele – filósofo, senão apenas crítico” (FOUCAULT, 1995, p. 6). É interessante notar que o aspecto crítico em Kant acima pontuado só aparece em Foucault com todas as suas conotações positivas após uma posição negativa, por assim dizer, atribuída este. Duas foram, portanto, as leituras principais feitas por Foucault ao legado kantiano: a sua posição voltada para uma espécie de “antropologismo”; e o empreendimento da obra Kantiana como quem inaugurou a herança crítica do Ocidente. De um lado, o da posição negativa reputada ao filósofo alemão, analisada sob o viés de um procedimento “arqueológico”; de outro, uma tendência das mais valoradas, pois abrirá o caminho para a constituição foucaultiana da sua própria empresa crítica. Entender preliminarmente o primeiro momento negativo serve como auxilio para compreender o teor da reviravolta interpretativa foucautiana.

Duas leituras de Kant

Les mots et les choses, publicada em 1966, foi uma obra na qual Foucault investiga as práticas discursivas. Até os anos 70 Foucault vai se valer, do ponto de vista metodológico, de uma investigação muito particular, chamada de "arqueológica", que, além de ser exposta em detalhes na obra *L'archéologie du savoir*, publicada nos idos de 1969, também aparece nos *Dits et écrits* de forma abundante, como se viu no primeiro Capítulo desta tese. Em *Les mots et les choses* a referência a Kant tenderá para dois aspectos importantes: para a colocação kantiana do par conhecimento-finitude, e para a inserção do seu empreendimento no criticável espaço da "antropologia". Essa analítica foucaultiana vai colocar o problema dos limites da razão e do antropologismo em Kant, questões que estarão no âmago do seu personagem conceitual *crítico*.

Les mots et les choses pergunta em geral pela forma de como os discursos são ordenados. Ou seja, de como as palavras e as coisas podem se juntar ou encontrar uma correspondência entre si. Foucault se empenha por mostrar, nos vários segmentos da história, as leis da sua ordem, e o faz através da noção de "*epistémê*".[28] Há, na classificação do autor, uma *epistémê* pré-clássica, clássica e moderna (esta última alocada por

28 Foucault entende por *epistémê* "o dispositivo estratégico [especificamente discursivo, nesse caso] que permite classificar entre todos os enunciados possíveis aqueles que vão poder ser aceitos no interior, eu não digo de uma teoria científica, mas de um campo de cientificidade, e do qual se poderá dizer: este é verdadeiro ou falso. É o dispositivo que permite separar, não o verdadeiro do falso, mas o inqualificável cientificamente do qualificável" (FOUCAULT, "Le jeu de Michel Foucault, DE, III, 1994, p. 301).

Kant), ancorando tais estudos até por volta de 1950. No final desse texto, cujas imprecisões e lacunas a crítica intelectual e jornalística não deixou em branco, uma idéia em particular vai sobressair: a de que o homem talvez fosse apenas um episódio rápido no cenário do saber; que, afinal, tornar-se-ia quiçá apenas um rosto de areia desenhado na orla do mar, pronto a se apagar ao fluxo das ondas:

> Se estas disposições viessem a desaparecer tal como elas apareceram, se, por algum acontecimento do qual nós podemos quando muito pressentir a possibilidade, mas de que não conhecemos por um instante ainda nem a forma nem a promessa, se apagassem, como aconteceu, na curva do século XVIII, com o solo do pensamento clássico, - então pode-se apostar que o homem se desvanesceria, como, na orla do mar, um rosto de areia (FOUCAULT, 2002a, p. 398).

Não se tratava para Foucault do fim ou da morte do homem como tal. O que ele quis dizer era que, se o homem "não existia" até o século XVIII, mesmo nas discussões sobre o problema das raças, devia-se isto ao fato de o mesmo não estar incluído no horizonte epistemológico da época; segundo, se, no final desse período, ele vai surgir como aquilo do qual era "necessário pensar" e se "devia saber" (FOUCAULT, 2002a, p. 319), por que sacralizar esse episódio como sendo definitivo? Até que ponto a pesquisa acerca de tal objeto lograra êxito, no sentido de um homem doravante apreendido, compreendido, instalado na nudez de um saber que o dissecou, sem que

tais esforços se furtassem em seguida, e com quantas ilusões, a fazer seus *prognósticos*, inclusive nos campos ético, social e político?

As análises foucaultianas que tratam dessa curva operada no fim do século XVIII não vão ser consoladoras. Se até então representar como um "quadro" era o espaço do saber clássico, se não existia fissuras entre as coisas, a linguagem e a representação daquelas – por exemplo, a filosofia cartesiana não poria nenhum obstáculo entre a passagem do "eu penso" para o "eu sou" (FOUCAULT, 2002a, p. 322) – algo novo se anunciava, pondo limites à representação. O surgimento de ciências positivas ou de novas empiricidades (da história natural para a biologia, da análise das riquezas para a economia, da reflexão sobre a linguagem para a filologia); da literatura, fazendo dispensável a figura do homem; o retorno da filosofia sobre seu devir (o que é para o pensamento ter uma história?); a história como tal, ao mesmo tempo saber específico e modo de ser das empiricidades (FOUCAULT, 2002a, p. 233) – tudo isso vai operar um deslocamento no cenário do saber.

Essas mutações tinham a ver com aquilo que Foucault chamou de "analítica da finitude", já aí sendo anunciado algo relativo ou ligado ao "destino do pensamento moderno" (FOUCAULT, 2002a, p. 326). Ou seja, a ideia era a de que o pensamento clássico trabalhava sempre com o par finitude-infinito. Como disse Deleuze, "as forças do homem entram em relação com forças de elevação ao infinito", não resultando uma forma-homem, mas uma forma-Deus (DELEUZE, 1988, p. 133). Daí se reafirmar que o "homem" não existia. No entendimento de Foucault esse homem, deslocado do centro do saber no mundo clássico, era tanto cioso dos seus limites

– viver uma existência animal, trabalhar arduamente, pensar com "palavras opacas" – quanto, por essa mesma razão, impossibilitado de conhecer ora os mecanismos de seu corpo, ora os meios de satisfazer as suas necessidades ou o método para pensar sem o perigoso auxílio de uma linguagem toda tramada de hábitos e imaginações. Então, diz ele, uma metafísica era não apenas possível, mas também exigida nessa *epistémê*, tendo o infinito como seu grande horizonte.

Uma nova configuração epistêmica desse "homem" vai surgir. Foucault fala aí dos seus três "duplos" ou "modos de ser", a partir de então o possibilitando, num só lance, tanto recusar uma filosofia fenomenológica da consciência, quanto as aporias do marxismo e do positivismo, caminhos abertos, nas palavras de Lebrun, para se "transgredir a finitude" (LEBRUN, 1985, p. 23). No primeiro caso, ainda no contexto de *Les mots et les choses*, aparece sua descrição acerca do "vivido" como expressão exemplar dessa tendência, onde a tenção entre uma experiência do corpo e a cultura seguiriam tal linha:

> Ela [a Fenomenologia] busca articular a objetividade possível de um conhecimento da natureza sobre a experiência originária que se esboça através do corpo; e a articular a história possível de uma cultura sobre a condensação semântica que ao mesmo tempo se esconde e se mostra na experiência vivida (FOUCAULT, 2002a, p.332).

O primeiro duplo: o homem aparece como um "estranho" par empírico-transcendental. Ele será a um tempo objeto de pesquisa e sujeito da investigação, aquele que detém em si

a possibilidade do conhecimento (transcendental). Ou, como escreveu Foucault, "soberano submisso, espectador observado" (FOUCAULT, 2002a, p. 323), posição que lhe conferirá um estatuto algo ambíguo. Nesse sentido, pouco importará onde estarão depositados os conteúdos do conhecimento: memória, imaginação, percepção etc. Importará "pôr em jogo as condições do conhecimento, a partir dos conteúdos empíricos que estão dados nela" (FOUCAULT, 2002a, p. 329).[29]

O retorno ao "vivido" não é, porém, o cerne maior de contestação do positivismo e da escatologia. Para Foucault o problema está em não ter posto devidamente a questão do homem, ou melhor, da morte do homem, talvez "aberrante" à primeira vista e, entretanto, muito bem delineada pelo pensamento de Nietzsche. Críticas importantes de Foucault aparecem aí. O super-homem nietzscheano fala de um "retorno", cujo sinal era justamente esse homem há tempos já desaparecido, na luz fosca de uma modernidade solícita para com ele, de um *humanismo adormecido* "serenamente sobre sua murmurante inexistência" (FOUCAULT, 2002a, p. 333). De uma modernidade que desconheceu o "abismo" falado por Nietzsche, ilustrada por aquela referência do homem como "corda estendida entre o animal e o Super-humano" (NIETZSCHE, 2000, p. 25).

---

29 Quais são esses conteúdos no seu início? O primeiro estaria ligado ao espaço do corpo, ao estudo dos seus mecanismos perceptivos, neuromotores, e sua relação com o mundo físico. Descobre-se, então, nessa espécie de "estética transcendental", que o conhecimento tem condições "anátomofisiológicas", que há uma "natureza" do conhecimento. O segundo conteúdo tem a ver com algo parecido a uma "dialética transcendental": o conhecimento tem condições históricas, sociais ou econômicas, e disso derivam as relações humanas. Ou, o que dá no mesmo, o conhecimento é histórico.

Um homem que desaparece até na literatura. Nietzsche abre o caminho para a linguagem em sua “multiplicidade enigmática”. Os esforços para contê-la, como a formalização universal dos discursos, a “exegese integral do mundo” ou uma “teoria geral dos signos” (FOUCAULT, 2002a, p. 316) não reconduziram à unidade o ser fragmentado da linguagem. Antes, diz Foucault, o reenvio do signo ao “quem fala?” nietzscheano, vide o que encontramos em *Para a genealogia da moral* (NIETZSCHE, 1983), rumo à proposta de Mallarmé de “apagar-se ele mesmo na sua própria linguagem, ao ponto de não mais querer figurar aí senão a título de executor numa pura cerimônia do Livro, onde o discurso se comporia por si mesmo” (FOUCAULT, 2002a, p. 317), são também expressões de mais um caso de deslocamento do homem como figura central.[30]

O segundo duplo é constituído pelo par cogito-impensado: ora, como desdobramento do par empírico-transcendental o homem vai situar-se entre aquilo que ele pensa (o *cogito*) e aquilo que o escapa; ou, melhor ainda, no cerne mesmo do seu pensamento, sem fissuras, evidente à primeira vista, um *impensado* surgirá, mostrando que o *cogito* era apenas uma dobra desse desconhecido que o habitava, sua face mais evidente e menor. Doravante, a tarefa de um questionamento interno e desconcertante não poderá mais ser encoberto: afinal, quem é este homem que vive, trabalha e fala, ao mesmo tempo sem dominar suas pulsões mais íntimas, as leis e exigências de seu trabalho, a própria linguagem que possibilita

30 O tema do desaparecimento do homem na literatura e, para além disso, de tudo o que ela representava, passa pela compreensão e valorização foucaultianas de autores como o citado Mallarmé, mais Sade, Kafka, Bataille, Blanchot e outros (MACHADO, 2000).

seu discurso, e não obstante que se formou sem ele há séculos (FOUCAULT, 2002a, p. 334)?[31]

Antes e com Kant perguntava-se: como é possível o conhecimento? Agora: como se dá esse desconhecido primeiro e fundante? Assim, pensa Foucault, vai haver um "deslocamento [*déplacement*] da questão transcendental" (FOUCAULT, 2002a, p. 334), marcando uma distância tanto da análise kantiana, quanto do sentido cartesiano dado ao cogito. No caso de Descartes este teria elevado o pensamento àquilo que o distinguia do erro ou da ilusão (bastava ser claro e distinto na sua forma). Agora, pelo "*cogito* moderno", a distância entre o pensamento e o impensado está posta num movimento de separação e religamento: o impensado é, como tal, um não pensamento; porém, aquele não é estranho a este, antes "se enraíza" nele e se coloca mesmo como sua morada. Conseqüência disso tudo? – o "eu penso" não conduz ao "eu sou". A solidez afirmativa do "ser" em Descartes se esboroa para deixar em aberto este outro ser (do homem), que "está em questão":

> Que é, pois, esse ser que cintila e, por assim dizer, tremeluz na abertura do cogito, mas não está dado soberanamente nele e por ele? Que é o ser do homem, e como pode ocorrer que esse ser, que se poderia tão facilmente caracterizar pelo

31 Para Michel Foucault o "projeto fenomenológico" ao surgir não marca nenhuma novidade. Apenas é o testemunho dessa virada do saber do final do século XIX, ao oscilar entre a "descrição do vivido", como tal empírica, e uma "ontologia do impensado que põe fora de circuito a primazia do 'eu penso' (FOUCAULT, 2002a, p. 336).

> fato de que 'ele tem pensamento' e que talvez só ele o possua, tenha uma relação indelével e fundamental com o impensado (FOUCAULT, 2002a, p. 336)?

O terceiro e último traço que caracteriza em conjunto o pensamento ou reflexão e o ser do homem é, em *Les mots et les choses*, o retorno e o recuo da origem. O que se vê aqui é novamente uma analítica foucaultiana na direção de uma recusa de algo como uma autonomia do sujeito, já que "o originário no homem é isso que, entrando em jogo, o articula sobre outra coisa que ele mesmo; é o que introduz em sua experiência conteúdos e formas mais antigas que ele *e que ele não domina*" (FOUCAULT, 2002a, p. 342, grifo nosso). Essa "outra coisa" é a história, ou, mais propriamente, a historicidade, tanto no sentido daquilo que envolve a vida, o trabalho e a linguagem, quanto mostrando que o homem é "o ser sem origem" (FOUCAULT, 2002a, p. 342), que ele não pode ser contemporâneo desse "já começado". Em outras palavras, a experiência humana se desenvolve no solo de tal historicidade; mas esta, já feita, existindo antes do sujeito, tanto se "esboça" quanto se "esquiva".

Em todo caso, tal problema não poderia cessar os esforços do pensamento. Ao contrário, a preocupação com o retorno será traço da modernidade, vide Hegel, Marx ou Spengler, com todo o desfecho "feliz" dessa odisséia humana pela história, por exemplo, passando por Hölderlin, Nietzsche e Heidegger – embora, dessa vez, em oposição àquela espécie de retorno, a "evasão dos deuses", o "crescimento do deserto", a "dominação da vontade pela *tékhnê*" fossem, respectivamente, seus aportes ao tema do retorno. Bem entendido, tematizar o retorno significa conduzir o pensamento para a região do "Mesmo", da identidade. Porém, o que sobra desse idêntico não é uma

origem fixa e destacada, como um marco zero, mas, expressão da finitude do homem, um ser do qual não se pode destacar sua relação com a temporalidade, e em igual movimento seu estranhamento diante desse algo já começado (FOUCAULT, 2002a , p. 343-346). No solo desse modo de ser do homem é que se puderam formar as ciências humanas, justamente por isso não conseguindo apreendê-lo de uma forma menos evasiva.[32]

As premissas postas por *Les mots et les choses* trazem nesse instante uma conclusão inevitável e importante. Na síntese de Foucault, "A cultura ocidental constituiu, sob o nome de homem, um ser que, por um só e mesmo jogo de razões, *deve ser domínio positivo do saber e não pode ser objeto de ciência*" (FOUCAULT, 2002a, p. 378, grifo nosso). Em outras palavras, "O antropologismo é em nossos dias o grande perigo interior do saber" (FOUCAULT, 2002a, p. 359). Ora, as ciências estrito senso sempre tentaram trabalhar com o elemento da universalidade. As ciências humanas prendem-se, porém, desde o seu nascimento, e de forma inescapável, ao "acontecimento", à historicidade, história que se situa em Foucault não como uma disciplina qualquer na vizinhança de outras tantas, mas como seu solo a um tempo estranho, indefinido e fundamental, e que vai compor o caráter finito do homem.

> já que o ser humano tornou-se de parte a parte histórico, nenhum dos conteúdos analisados pelas ciências humanas pode permanecer estável nela mesma nem escapar ao movimento da História.

32 As páginas seguintes de *Les mots et les choses* são atentas às explicações disso, que foje agora aos propósitos da presente tese.

> Ser finito seria, muito simplesmente, ser tomado pelas leis de uma perspectiva que ao mesmo tempo permite uma certa apreensão – do tipo da percepção ou da compreensão – e impede que esta jamais seja intelecção universal e definitiva (FOUCAULT, 2002a, p. 384).

É assim que as críticas foucaultianas mostram o aparecimento e a diluição da perspectiva filosófica kantiana. Em *Les mots et les choses* a antropologia não se refere propriamente, assim, a uma ciência das humanidades, mas a uma tendência de um filosofar preso exclusivamente ao homem, ora o tomando como ser natural, ora como ser finito. Era preciso, segundo Foucault, que o "eu penso" fosse substituído, nas diversas "sínteses empíricas" (assinaladas pelas ciências humanas), pelo homem como ser finito, daí a noção de "sono antropológico" (FOUCAULT, 2002a, p. 351). Dessa forma, indaga Michel Foucault, "a filosofia não seria, no fundo, uma antropologia (FOUCAULT, "Philosophie et psychologie", DE, I, 1994, p. 439)?"

Em outro lugar, "*Philosophie et psychologie*" (FOUCAULT, DE, I, 1994, p. 439), Foucault conceitua o termo: "Por antropologismo eu entendo essa estrutura propriamente filosófica que fez com que agora os problemas da filosofia sejam todos instalados no interior desse domínio que se pode chamar aquele da finitude humana". Inês Araújo assim interpreta essa importante idéia de Foucault: reduzir "o ser e o saber às nossas proporções humanas, ao nosso desejo de mesmice ou de nos assegurar uma identidade ou, ainda, nos convencermos de que há uma verdade do homem" (ARAÚJO, 2000,

p. 430). Gros dirá também, próximo de Deleuze: até Kant o pensamento só era finito na medida em que estava alojado sob um fundo de infinito. A revolução antropológica se dá quando "a cultura moderna pode pensar o homem porque ela pensa o fim a partir dele mesmo" (GROS, 1997, p. 114).

Mas há um caráter foucaultiano positivo em relação a Kant. Este vai além de se colocar este pensador como o responsável por, após abrir o caminho para uma "reflexão sobre os limites da nossa razão" (FOUCAULT, "Préface à la transgression", DE, I, 1994, p. 239), reduzir "toda interrogação crítica a uma questão antropológica" (FOUCAULT, "Préface à la transgression", DE, I, 1994, p. 239), ou seja, àquilo que o homem pode e deve fazer. Um dos méritos de Kant foi, ao fazer uma filosofia da "afirmação não positiva", não buscar negar nada, existências ou valores, mas fazer uma "contestação" como "gesto que reconduz cada um deles aos seus limites" (DE, I, 1994, p. 238).

O Kant valorizado por Michel Foucault não será aquele das suas grandes obras, aquelas que comumente relacionaram o pensador com a questão da crítica. Nessa interpretação tradicional Alexandre Morujão, que assina o Prefácio da *Crítica da razão pura* (KANT, 1985, p. V), sugere que devamos inicialmente observar duas fases em Kant: a primeira é a pré-crítica, quando aparecem pequenas obras como "Os sonhos de um visionário explicados pelos sonhos da metafísica", de 1764, além do artigo "Sobre os primeiros princípios das diferenças das regiões no espaço", de 1768. O anúncio da sua segunda fase, a crítica, situa-se a partir da pequena dissertação latina "*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*", de 1770. Como se constituiu doravante a "crítica" no conjunto mesmo da obra de Kant?

Kant pretendera dar uma resposta à tradição científico-filosófica em vigor até sua época, desde a matemática de Descartes e Leibniz (deste chegando ao sistema de Wolf) à Física de Newton. Precisamente, a questões colocadas pelo racionalismo e empirismo, acerca da origem do conhecimento e da validade do saber. [33] Ou seja, como encontrar um fundamento para a verdade? Assim, são os sentidos ou a capacidade interna e inata do pensamento no sujeito que determinam aquilo que é real ou verdadeiro? Além disso, como o problema da moral pode ser resolvido, ou seja, o que o homem deve fazer, como agir e conseguir a felicidade? No balanço feito por Kant relativamente à Filosofia, a fase crítica deveria substituir a fase dogmática, do sistema de Leibniz e Wolff. Como Kant mesmo o disse,

> A filosofia de Leibniz e de Wolf indicou uma perspectiva totalmente errada a todas as investigações acerca da natureza e origem dos nossos conhecimentos, considerando apenas puramente lógica a distinção entre o sensível e o intelectual, porquanto essa diferença é, manifestamente, transcendental e não se refere tão-só à sua forma clara ou obscura, mas à origem e conteúdo desses conhecimentos (KANT, 1985, p. 80).

33 “O que se contesta por alguns, como Lebrun, é a ideia defendida por Cohen segundo a qual Kant, com a sua crítica, “inauguraria os ‘positivismos’, restringindo a reflexão filosófica às condições de possibilidade das ciências e, no mesmo movimento, suprimindo, com a psicologia, a teologia e a cosmologia racionais, ‘a metafísica’” (LEBRUN, 1993, p. 19).

Além disso, a crítica deveria igualmente substituir a fase cética, ilustrada pelas ideias de Hume – que o tira do "sono dogmático" – como na defesa feita por ele de que não *vemos* empiricamente as causas e os efeitos, apenas vemos a sucessão de eventos: "O impulso de uma bola de bilhar é esperado com movimento na segunda. Eis tudo o que aparece aos sentidos *externos"* (HUME, 1989, p. 65). Assim, como resposta aos autores acima, quando Kant insere as análises relativas à "Lógica Transcendental" (segunda parte da sua *Crítica da razão pura*), é para poder operar uma síntese entre o empírico e o racional, mostrando a necessária relação que devem guardar tanto os pensamentos quanto os dados que obtemos através da sensibilidade: "Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas" (KANT, 1985, p. 89).[34]

No prefácio da segunda edição dessa crítica Kant mostra que "O destino não foi até hoje tão favorável que permitisse trilhar o caminho seguro da ciência à *metafísica*". A Lógica tivera êxito, mas tinha um caráter limitado, na medida em que se apegava somente à forma, não ao conteúdo daquilo que tratava. "Era a antecâmara das ciências" (KANT, 1985, p. 16). Por seu turno a Matemática e a Física trilharam um caminho exitoso, embora só a primeira tivesse determinado "seus *objetos* a priori, [...e] de modo inteiramente puro", enquanto que a segunda tivesse um percurso mais lento para compreender que a razão "tem que tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo

34 Na *Crítica da razão pura* o *elan* vital ou "verdadeiro problema da razão pura" consistirá na resposta à pergunta: "como são possíveis os juízos sintéticos a priori?" (KANT, 1985, p. 49).

leis constantes" (KANT, 1985, p. 18). Quanto à Metafísica, porém, tinha sido até então

> [...] um conhecimento especulativo da razão completamente à parte e que se eleva inteiramente acima das lições da experiência, mediante simples conceitos (não como a matemática, aplicando os conceitos à intuição, devendo, portanto, a razão ser discípula de si própria (KANT, 1985, p. 18).

Nessa linha de pensamento Kant assinará suas obras de maior fôlego com nomes *sui generis* ligados à ideia de crítica: para responder aos limites da nossa razão caberá fazer uma *Crítica da razão pura* (1985); para responder a um entendimento possível acerca da moralidade, a *Crítica da razão prática* (1986) (além da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, 1993); para investigar o sentimento de prazer ou desprazer até chegar aos juízos estéticos caberá realizar uma *Crítica da faculdade do juízo* (1995).

Diante desse percurso acima, que se refere ao criticismo kantiano, Foucault vai destacar algo ligado ao sentido de uma "afirmação não positiva" nascida com Kant e que se reveste, na sua forma filosófica e conceitual, como a emergência de um espaço transcendental. Afinal, Kant

> [...] contorna a representação e o que nela é dado, para endereçar-se àquilo mesmo a partir do qual toda representação, seja ela qual for, pode ser dada [...]. Qualquer outra ligação, para ser universal, deve

> fundar-se para além de toda experiência, no a priori que a torna possível. Não que se trate de um outro mundo, mas das *condições* sob as quais pode existir qualquer representação do mundo em geral (FOUCAULT, 2002a, p. 254, grifo nosso).[35]

A interpretação "positiva" do empreendimento filosófico de Kant feita por Foucault traz ainda outro ponto de extrema importância, na verdade surgindo como prolongamento daquela "afirmação não positiva"; a saber, a relação de Kant com algo chamado de "herança crítica". É o momento de abertura para a noção da *crítica forte* em Foucault que começa efetivamente e, como se disse mais atrás, não se valendo propriamente das grandes obras kantianas. A pergunta de Foucault é a seguinte: como podemos demarcar ou

35 A noção geral, defendida por Michel Foucault, de que um dos aspectos importantes da crítica kantiana é ser um "instrumento", foi defendida por autores como Lebrun e Deleuze. Gérard Lebrun, em *Kant e o fim da metafísica*, logo no início adverte a seus leitores: "A *Crítica* não tem, portanto, como tarefa munir-nos de convicções novas, mas sim fazer-nos colocar em questão o modo que tínhamos de ser convencidos. Ela não nos traz uma outra verdade; ela nos ensina a pensar de outra maneira" (LEBRUN, 1993, p. 5). A mesma linha é percorrida por Deleuze: em *A filosofia crítica de Kant*, fazendo uma comparação entre as críticas da razão pura e da razão prática kantianas, Deleuze nos lembra que, para este, o que está em jogo é a denúncia de um uso transcendente dessas razões. No primeiro caso, de uma "razão especulativa que pretende legislar sobre si mesma"; no segundo caso, de uma "razão prática que, em vez de legislar sobre si mesma, se deixa condicionar empiricamente" (DELEUZE, 1983, p. 43). Daí a pretensão kantiana ser, antes de tudo, programática: a razão deve ser juiz da razão, "tal é o princípio essencial do método dito transcendental. Este método propõe-se determinar: 1º A verdadeira natureza dos interesses ou dos fins da razão; 2º Os meios de realizar estes interesses" (DELEUZE, 1983, p. 11).

limitar conceitualmente algo como uma "atividade crítica do Ocidente"? Para ele, ela está disposta inicialmente entre dois pólos, que aqui devem ser investigados: a "alta empresa kantiana", primeiro, deslindada, sobretudo, a partir de um pequeno artigo de jornal assinado por Kant em torno da pergunta "o que é o Iluminismo?"; e "as pequenas atividades polêmico-profissionais", em segundo lugar (FOUCAULT, 1995, p. 1). Ao fim desse movimento restará ainda, segundo o próprio Michel Foucault, outra questão: antes da Idade Moderna não poderíamos nos deparar com "atitudes críticas" as mais diversas levadas a cabo por variados pensadores ou intelectuais dispersos na sociedade? Por que pretender iniciar esse movimento crítico com Kant?

Compreender de fato essas questões implica em se procurar penetrar em algumas sutilezas em torno da noção de crítica nesse autor, desta vez não reposicionando mais Kant diante do problema da "representação", central até o fim do século XVIII, e objeto de análise em *Les mots*, mas o tomando por foco na crítica utilizada para anunciar o "Iluminismo", abertura foucaultiana para a compreensão da tarefa da filosofia como "diagnóstico do presente". Mas que se chama a atenção aqui para o fato de que essas duas questões acima são oriundas de uma noção anterior, aclarada no texto foucaultiano de 1982-1983 – *Le gouvernemente de si et des autres* (FOUCAULT, 2008) – que aprofunda e complementa "Qu'est-ce que la critique? [Crítique y *Aufklärung*] e "Qu'est-ce-que les Lumières?" (DE, IV, 1984): a emergência da "modernidade".

Para além da referência a Kant na sua tese complementar de doutorado, onde o texto kantiano *Anthropologie du point de vue pragmatique* é traduzido para o francês, o curso proferido

por Foucault no *Collège de France*: *Le gouvernemente de si et des autres* (FOUCAULT, 2008) – é bastante esclarecedor, e se inicia tomando por base uma investigação precisa e desconcertante à primeira vista: a filosofia como discurso da modernidade tem seu início com Kant.

Esta ideia parece se contrastar com algumas posições bastante recorrentes na literatura filosófica sobre o tema. Habermas, no livro *O discurso filosófico da modernidade* (1990), identifica em Hegel "o primeiro filósofo a desenvolver um conceito preciso de modernidade"; e aponta Hegel como aquele que busca estabelecer uma "relação *interna* entre modernidade [*Modernität*] e racionalidade, tida como evidente até Max Weber e hoje posta em questão" (HABERMAS, 1990, p. 16).

Hegel, segundo Habermas, faz uma distinção entre o mundo antigo e o mundo novo ou mundo moderno, distinguidos porque aí há uma abertura para o futuro. Nesse sentido, o mundo moderno gozará de uma "posição de destaque" frente à história, vista na sua totalidade, uma vez que ele representará o novo, gerado "a partir de si", e porque, compreendido como "atualidade da época mais recente, tem de assumir, como uma renovação contínua, a cisão que esses novos tempos levaram a cabo com o passado" (HABERMAS, 1990, p. 18). No início do Capítulo IV da sua *Filosofia da História* Hegel expressa isso, esse "tempo moderno", como o "período do espírito consciente de sua liberdade, ao querer a verdade e a eternidade em si e por si universal" (HEGEL, 1995, p. 342).

Para Hyppolite, uma das razões de se buscar demarcar o antigo do moderno em Hegel foi a necessidade de superar a aparente "separação" entre o individualismo dos novos

tempos e o Estado, contradição, pois, entre a vontade particular e a vontade geral, esta última representada pelas demandas estatais, alcançadas muitas vezes por meio de "coação". Ora, interpreta Hyppolite, a questão hegeliana estava em ver que, diferentemente do mundo antigo, quando os dois lados acima se estabeleciam sem mediações, os novos tempos vão exigir alguma mediação entre aquelas vontades, sempre tendo a liberdade como prerrogativa, uma vez que o Estado "é a razão na terra" e, portanto, não tem nada em si mesmo de "artificial" (HYPPOLITE, 1971, p. 93-94).[36]

Herbert Marcuse, em *Razão e Revolução*, também aborda a questão da modernidade e da história em Hegel a partir de um delineamento geral da sua filosofia. O tempo aparece na obra hegeliana porque, se o "verdadeiro ser é a ideia", esta necessita se desenvolver no espaço (como natureza), mas também no *tempo*, como espírito (MARCUSE, 1978, p. 207). Os novos tempos, não obstante, encerram o movimento histórico: tendo em vista que "Hegel achava que a história havia atingido sua meta, e que ideia e realidade haviam encontrado um fundamento comum", a sua obra "marca, pois, o apogeu e o fim da historiografia filosófica crítica" (MARCUSE, 1978, p. 209).

O problema da modernidade para Foucault se coloca, porém, de uma forma diferente. Para ele é verdade que na cultura européia a modernidade já tinha aparecido pelo

---

36 Essa importância do Estado em Hegel é lembrado por Konder (1991, p. 80-82), uma vez que, dentro dos períodos da história da filosofia demarcados por Hegel: de Tales a Plontino, deste a Descartes e de Descartes até o idealismo alemão – ou mesmo no palco da história mundial a presença do Estado é "o que conta", ou seja, através do Estado se dá o "coroamento da eticidade".

menos desde o século XVII ao início do XVIII. Aparecera, contudo, sob um "eixo longitudinal", sempre numa perspectiva de polaridade entre algo que seria antigo e algo moderno, e em torno de duas perguntas: "qual autoridade aceitar? Qual modelo seguir?" (FOUCAULT, 2008, p. 15).

Com Kant esse eixo se verticaliza, e a tarefa genealógica consistirá em compreender *não "a noção de modernidade, mas da modernidade como questão"* (FOUCAULT, 2008, p. 15, grifo nosso). Para Foucault, a novidade do texto kantiano é justamente esta: ao falar sobre a história, Kant não o faz tomando por base uma questão de origem (como quem pergunta sobre as origens da história humana); e não vai colocar uma questão de acabamento (*achèvement*) como realização (*accomplissement*), ou como finalidade. A novidade do texto de Kant reside, primeiro, em pôr uma questão sobre o presente ou atualidade que, se já tínhamos encontrado isso explicitamente em autores, como Descartes ou Leibniz, não o fora no sentido da pergunta: "O que é precisamente o presente ao qual pertenço?"; segundo, não havia neles também a questão: qual o "elemento do presente que se trata de reconhecer, de distinguir, de decifrar entre todos os outros?".

O caso de Descartes é exemplar e elucidativo. Como apontou Paulo Vaz, é verdade que certa ideia de presente em Descartes pode ser encontrada, por exemplo, em obras como *discurso do método*. Dentro do estilo filosófico-biográfico desta obra, René Descartes faz um balanço da sua vida, concluindo logo no início que, apesar de ter sido "nutrido nas letras desde a infância", achou-se ao final "enleado em tantas dúvidas e erros, que me parecia não haver obtido outro proveito, procurando instruir-me, senão o de ter descoberto cada vez mais

a minha ignorância". Diante dessa retrospectiva da sua vida e da sua época daí ele vislumbrar a necessidade de um novo caminho para a filosofia (DESCARTES, 1979, p. 30).

Paulo Vaz chama a atenção, porém, para o fato de que em Descartes isso não significou "um meio para a filosofia problematizar sua própria atualidade discursiva: ele mantém a autonomia dos problemas filosóficos face ao presente" e ela, a filosofia, não sai da perspectiva de buscar um "discurso do universal" (VAZ, 1992, p. 44); além disso, o "'Eu' que interroga pode ser qualquer um, em qualquer momento e lugar" (VAZ, 1992, p. 45). O caso de Kant é diverso disso. Ele mostra que aquele que fala entende-se como fazendo parte, ele mesmo, desse processo.

Essa é a linha de entendimento de Michel Foucault. Para este, pondo a "modernidade como questão" a partir de Kant vão ser fundadas duas tradições filosóficas: a primeira é uma "tradição da filosofia crítica que põe a questão das condições sob as quais um conhecimento verdadeiro é possível" (FOUCAULT, 2008, p. 21). Kant fez nascer a partir do século XIX toda uma pesquisa sobre uma analítica da verdade, encampada pela filosofia anglo-saxônica. A segunda tradição da abordagem crítica será aquela que fará a pergunta: qual é o campo das nossas experiências atuais ou o "campo atual das experiências possíveis" (FOUCAULT, 2008, p. 22)? Com Kant, para Foucault, "uma das grandes funções da filosofia dita moderna" torna-se aquela que busca se "interrogar sobre sua própria atualidade" (FOUCAULT, 2008, p. 16). Essa segunda vertente da crítica aportará naquilo que Foucault chama de ontologia do presente, da atualidade, da modernidade ou ontologia de nós mesmos (são expressões similares).

Enfim, a partir de Kant surgem essas duas formas de crítica, Foucault mesmo sendo optante pela segunda, que se estende de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por autores como Nietzsche ou Weber.[37] E optando por isso será mais interessante para ele empreender uma pesquisa sobre a atualidade do que sobre a verdade de um discurso. Kant ainda vem como auxilio a isso, a partir de uma noção mais forte de crítica, que se acrescenta e se sobrepõe à noção "arqueológica", e que nasce a partir das suas reflexões sobre a *Aufklärung*.

A tese de Foucault, ao abordar o Iluminismo, interpretando Kant, deixa de lado a peculiaridade do período histórico em causa, colocando fundamentalmente duas ideias: Kant é o primeiro a unir de forma "estreita" e "interior" a significação da sua obra com relação ao conhecimento, uma reflexão sobre a história e uma compreensão do momento em que ele escreve. Refletir sobre seu tempo: verdadeiramente, a primeira empreitada filosófica nesse sentido –, observando-se que Kant o fará de uma "maneira quase inteiramente negativa": a *Aufklärung* será uma espécie de "saída" de um estado de minoridade para um estado de luz, da "diferença" entre os dois momentos, por querer inaugurar toda uma nova relação entre vontade, autoridade e o uso da racionalidade.

O texto-referência dessa Crítica *forte* em Kant aparece para Foucault na polêmica em torno do Iluminismo deflagrada entre Kant e Moses Mendelssohn. Mendelssohn fora um conhecido filósofo alemão do século XVIII, que tenta

---

37 Não se pode esquecer das palavras de Foucault ao falar dos seus predecessores: "todo o meu futuro filosófico foi determinado por minha leitura de Heidegger", embora Nietzsche tenha "predominado" (FOUCAULT, "Le retour de la morale", DE, IV, 1994, p. 703).

responder à pergunta "o que é o Iluminismo?" no jornal "*Berlinische Monatsschrift*", em nove de setembro de 1784. Em doze de dezembro do mesmo ano Kant vai deter-se acerca da mesma pergunta, sem saber da anterior resposta do autor acima, e com uma genialidade e sensibilidade para apreender o seu momento histórico peculiar.

Esclarecimento se caracteriza, escreve Kant, pela "saída do homem da sua menoridade", menoridade como sendo a "incapacidade de fazer uso do seu entendimento sem a direção de outro indivíduo". Foucault aponta a novidade kantiana: diferentemente do que acontecia antes, essa saída não indicava "a idade do mundo no qual a gente se encontra atualmente, uma certa idade do mundo que seria distinta das outras por algum caráter próprio [... ou] separado por um certo acontecimento dramático"; segundo, o momento presente designado como acontecimento mais ou menos iminente; terceiro, o momento presente definido como momento de transição (FOUCAULT, 2008, p. 26).

A "saída" em Kant tem outro sentido. Primeiro, ela não aponta para nada, para nenhum porvir específico; segundo, ela não menciona se é algo ativo ou passivo: "'saída do homem'" – diz simplesmente o texto. Em terceiro lugar, não é um discurso de descrição o que se verifica, mas de prescrição: "Tenha a coragem de se servir do seu próprio entendimento" (FOUCAULT, 2008, p. 27) – coragem a ser contraposta à "letargia" e à "covardia":

> Se tenho um livro que faz as vezes de meu entendimento, um diretor espiritual que por mim tem consciência, um médico que por mim decide a respeito de minha dieta,

> etc., então não preciso de esforçar-me eu mesmo. Não tenho necessidade de pensar, quando posso simplesmente pagar (KANT, 2005, p. 64).

Kant divisa as dificuldades de se sair desse estado de menoridade, haja vista em muitos já ser isso quase que uma "natureza" neles. Quer dizer, "grilhões" que os prendem sob o nome de "preceitos" ou de "fórmulas" prontas. Sair desse estado de preguiça, tendo a coragem para realizar tal deslocamento é sempre algo difícil e tarefa para poucos, mas – e aí está a novidade dos novos tempos (os de Kant) – possibilidade mais fácil quando "se vive em uma época de esclarecimento" (KANT, 2005, p. 64).

Há muitos elementos aqui para a análise. Foucault realça logo que a menoridade não é uma impotência natural humana, uma espécie de "infância da humanidade" (FOUCAULT, 2008, p. 28); não é uma noção política ou jurídico-política, como alguém que esteja privado do exercício de seus direitos; não é também uma questão de autoridade, como a que foi aludido acima (o livro, o diretor espiritual ou o médico). A condição de maioridade não emerge igualmente como que de um átimo, por exemplo quando uma revolução qualquer tem a possibilidade de destronar um despotismo autocrático ou opressões outras, porque muito naturalmente o então novo regime que sobe ao poder continuará à sua maneira perpetuando formas opressoras.

Ora, o esclarecimento de um povo só pode ser alcançado lentamente. E essa lentidão não é nada mais do que a instalação de um processo ou estado permanente de liberdade.

Precisamente, liberdade para saber redistribuir a relação entre o governo de si e o governo dos outros (FOUCAULT, 2008, p. 31), utilizando-se da própria razão como guia; liberdade para "fazer um *uso público* de sua razão em todas as questões" (KANT, 2005, p. 65). Foucault tenta aprofundar no seu curso o sentido de público e de privado. O *Publikum* de Kant é compreendido como dotado de uma

> [...] relação concreta, institucional ou instituída em todo caso, entre o escritor [o escritor qualificado, *savant* em Francês ou *Gelether* em alemão, como homem de cultura] e depois o leitor (o leitor considerado como indivíduo, qualquer um) (FOUCAULT, 2008, p. 09).

Em Kant o uso particular ou "privado" é aquele "que uma pessoa pode dele fazer num cargo *civil* qualquer que ocupe". Por exemplo, como empregado de uma empresa, professor de uma congregação, sacerdote etc., onde se exige obediência a regras e normas; onde se age por procuração e não se é livre. Mas, por outro lado, pode-se exercer a liberdade quem se pusesse a usar a razão publicamente – essa razão goza de uma "liberdade ilimitada" –, quer dizer, pondo-se a escrever de forma pessoal ao "público leitor" acerca dos frutos do seu estudo e reflexão. Franquear essa condição é importantíssimo, e poder-se-ia tomar como referência governos como o de Frederico, o Grande (KANT, 2005, p. 70).

Em outro lugar pode-se perceber que a distinção entre os usos público e privado da razão em Kant, segundo a interpretação de Foucault, consiste em operar entre eles uma

"superposição". A racionalidade deve primar para que se faça um uso livre e público ao mesmo tempo, tanto não sendo obediência cega e irrefletida, quanto não se pondo sob o império de uma vontade sem arestas. Daí tal questão ser levada ao âmbito político, podendo tal obediência ser assegurada através do "contrato do despotismo racional com a livre razão", quer dizer, um governo que também ele se curve aos princípios da "razão universal" (FOUCAULT, "Qu'est-ce que les Lumières?", DE, IV, 1994, p. 567).

Uma primeira conclusão de Michel Foucault é a de que essa saída da menoridade termina não sendo muito clara em Kant. Os paradoxos e dificuldades iniciais são: a passagem da descrição para a prescrição, o entendimento acerca de quem é aquele homem que deve sair, e em que consiste aquela saída. Foucault mostra a ambigüidade presente em toda essa empreitada "iluminista", haja vista a "saída" da menoridade consistir ora como um "fato" que está transcorrendo, ora como uma "tarefa e obrigação" de cada um (FOUCAULT, "Qu'est-ce que les Lumières?", DE, IV, 1994, p. 568, 563-564).

Essas ponderações feitas por Foucault buscaram realçar as lacunas ou o horizonte aberto a partir de Kant, muito mais do que a existência de algum preceito fixo. Nesse horizonte cabe destacar que é com Kant que se eleva a ideia segundo a qual o papel geral da filosofia é buscar fazer um "diagnóstico" do tempo presente, papel este que foi desenvolvido proximamente pela corrente estruturalista nos anos de 1960, como se abordou no primeiro Capítulo desta tese. Mas a perspectiva crítica foucaultiana vai além disso, guardando suas peculiaridades.

Ora, a questão do diagnóstico ressoa porque se a compreensão foucaultiana é de que "sair da menoridade e exercer a atividade crítica são, creio, duas operações que estão ligadas", houve vários elementos inconclusos ou hiatos teóricos deixados pelo texto de Kant, abrindo caminho para a constituição de um saber crítico foucaultiano, reforçando a idéia da crítica como *organon*. Com isso, a *Aufklärung* se torna tanto um "acontecimento singular inaugurando a modernidade européia" quanto um "processo permanente que se manifesta" na história da razão, que aponta para um seu desenvolvimento singular e para o nascimento de formas de racionalidade e técnica ocidentais (FOUCAULT, 2008, p. 21).

A necessidade do "diagnóstico" se impõe para Foucault porque a humanidade não se tornou "maior" a partir da "idade das luzes"; ao contrário disso, se se empreende de fato aquele *êthos* crítico cabe insistir no questionamento acerca dos "limites que nos colocaram" e da forma de sua transposição possível. Ora, a presença de Kant evidencia-se aí na medida em que Michel Foucault está diante da pergunta acerca do seu momento histórico (ou herança histórico-filosófica); na medida em que está atento à melhor forma de pensar, sentir, agir e se conduzir, tal como o fez Kant; na medida em que interessa a ele não cair – como aconteceu, porém, com este – em ambigüidades.

Diagnosticar o seu tempo, em Foucault, significa não cair em certas armadilhas. No plano filosófico pode-se destacar o perigo em não resvalar para uma filosofia da consciência, próxima da fenomenologia e do existencialismo, de um marxismo "sumário" ou de uma desvalorização de propostas de novas

correntes, como o estruturalismo.[38] Daí o "diagnóstico" ser conceituado por Foucault já em 1967, na entrevista "Qui êtes-vous professeur Foucault" (DE, I, 1994, p. 606), como "dizer o que somos hoje e o que significa, hoje, dizer o que dizemos". Uma tarefa desenvolvida por Michel Foucault através de suas análises do passado, ou seja, "no fundo, apresentar uma crítica de nosso tempo, fundada sobre análises retrospectivas" (FOUCAULT, "Conversation avec Michel Foucault", DE, I, 2001, p. 1051).

Essas análises deveriam fazer aparecer o "inconsciente cultural" aí presente (FOUCAULT, "Conversation avec Michel Foucault", DE, I, 2001, p. 1057), dentro das práticas dos sistemas de exclusão dos quais todos fazem parte, entendendo que Para Michel Foucault nossa sociedade buscou menos exilar, primeiro, ou assassinar, torturar e purificar, como segunda característica maior, do que excluir (FOUCAULT, "Je perçois l'intolérable", DE, I 2001, p. 1071). Daí ser preciso "pôr em jogo, exibir, transformar e reverter os sistemas que nos ordenam passivamente", tarefa que buscou empreender nos seus estudos críticos (FOUCAULT, "Conversation avec Michel Foucault", DE, I, 2001, p. 1061).

Como queria Habermas, na interpretação de Rouanet, o suposto aparecimento de uma tendência crítica em Foucault só transparece sob o fundo de uma rejeição da "modernidade social, e pós-moderno, porque rejeita a modernidade cultural"

---

38 O objetivo na presente tese é adentrar no plano conceitual da crítica, e não iniciar um debate acerca das posições filosóficas adotadas por Foucault relativamente àquelas correntes, discussão que encontra amplo material nos volumes dos *Dits et écrits*, desde os anos de 1960 até os anos de 1984.

(ROUANET, 1987, p. 219)? Essa crítica foucaultiana às avessas desemboca no questionamento da ideia de humanismo e a de ciência. Quanto ao primeiro aspecto, para Sergio Paulo Rouanet não se tratava em Foucault de contestar o humanismo pura e simplesmente, mas a sua "filantropia" (ROUANET, 1987, p. 219). Quer dizer, uma noção por demais idealista e pacífica de se ver iniciativas referendadas como algo com um valor ou crédito ao humano, sem contar com as estratégias escondidas nesse meio. Em suma, se Foucault duvida de que a "reforma das instituições asilares por Pinel ou das instituições carcerárias pelos seguidores de Bentham seja atribuível ao humanitarismo do século das Luzes", isso não é o bastante para acreditar que "as credenciais de modernidade só possam ser outorgadas a quem acreditar na bondade natural dos reformadores iluministas" (ROUANET, 1987, p. 219).

Na verdade, o humanismo é criticado por Michel Foucault tanto por aquilo que ele esconde, dentro das estratégias sociais do poder, quanto por estar bastante atrelado a uma noção rejeitada de sujeito:

> O humanismo foi que inventou alternadamente essas soberanias assujeitadas que são a alma (soberania sobre o corpo, submetida a Deus), a consciência (soberania na ordem do julgamento; submissa à ordem da verdade), o indivíduo (soberania titular de seus direitos, submetida às leis da natureza ou às regras da sociedade), a liberdade fundamental (interiormente soberana, exteriormente consentante e accordée à seu destino) (FOUCAULT, "Par-delà le bien et le mal", DE, I, 2001, p. 1094).

Após com o Direito romano o Ocidente criou essa outra "armadura", que foi a "individualidade como soberania submissa":

> [...] o humanismo consiste em querer mudar o sistema ideológico sem tocar na instituição; o reformista busca a instituição sem tocar no sistema ideológico. A ação revolucionária se define, ao contrário, como um abalo simultâneo da consciência e da instituição; o que supõe que se ataque as relações de poder das quais elas são o insturmento, a armadura (FOUCAULT, "Par-delà le bien et le mal", DE, I, 2001, p. 1099).

Um conhecimento por diagnóstico não deve estar restrito em Foucault a análises sociais ou políticas. Sua característica é "definir" e "determinar diferenças". Um exemplo elucidativo disso foi o diagnóstico feito por Saussure ao definir o que era a língua e o que era a palavra, ou quando diferenciou sincronia de diacronia (FOUCAULT, "Les problèmes de la culture. Um débat Foucault-Preti", DE, I, 2001, 1237-1238). Pensando assim, os seus estudos sempre se detiveram na tentativa de "resolver uma demanda imediata": a loucura, em um momento (quer dizer, quando a "categoria de doença mental" começa a surgir); o sistema penal, em outro etc. (FOUCAULT, "Le pouvoir, une bête magnifique", DE, III, 1994, p. 377).

Os propósitos foucaultianos não foram no sentido de conduzir um discurso verdadeiro sobre o que quer que fosse; fazer uma história "verdadeira ou falsa, válida ou não, pouco importa" – diz ele a propósito da sua *histoire de la folie*. O

importante mesmo ou, em suas palavras, “meu verdadeiro problema, no fundo, é forjar instrumentos de análise, de ação política e de intervenção política sobre a realidade que nos é contemporânea e sobre nós mesmos” (FOUCAULT, “Pouvoir et savoir”, DE, III, 1994, p. 414).

Foucault busca, portanto, os “acontecimentos”, e não raros aqueles de fundamentais no quadro da existência humana: “qual é o acontecimento sob o signo do qual nós nascemos, e qual é o acontecimento que continua ainda a nos atravessar” (FOUCAULT, “La scène de la philosophie”, DE, III, 1994, p. 574)? Detendo-se no horizonte da sociedade capitalista e industrial em formação o “primeiro espaço que me parece colocar o problema e manifestar justamente essa diferenciação social e histórica forte das sociedades é o espaço de exclusão, de exclusão e de enclausuramento (FOUCAULT, “La scène de la philosophie”, DE, III, 1994, p. 577).

Certo devir da governamentalidade e a epistemologia

Em “Crítica y *Aufklärung*” (FOUCAULT, 1995, p. 5) ressurge o tema da governamentalidade, atrelado ao papel a ser feito do empreendimento crítico. É imprescindível uma referência aqui a esta relação. A governamentalidade é um conceito que aparece na obra foucaultiana com o seu curso no *Collège de France Sécurité, territoire, population* (2004) e com *Naissance de la biopolitique* (2004b), termo que surge com um sentido largo, não apenas se referindo ao século XVI e, aí, às suas estruturas políticas e à gestão do Estado, mas a algo que se formou no século XVIII: toda uma racionalidade que encontrou no funcionamento do Estado o seu campo de aplicação,

e que vai relacionar a série segurança-população-governo (FOUCAULT, "la 'gouvernementalité'", DE, III, 1994, p. 635).

Essa noção surgiu para permitir a Foucault escapar de uma concepção jurídica do sujeito, permitindo "fazer valer a liberdade do sujeito e a relação aos outros, ou seja, o que constitui a matéria mesma da ética" (FOUCAULT, "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté", DE, IV, 1994, p. 729). Mas a utilização desse conceito ganhou larga utilização, pois com ele foi possível estender o tema da governamentalidade para toda a obra foucaultiana. Por exemplo, em "Le souci de la vérité" (FOUCAULT, DE, IV, 1994, p. 670) ele disse que, ao estudar a loucura, "tratava-se em suma de saber como se 'governava' os loucos" e, com o segundo volume de *histoire de la sexualité*, de como se governar a si mesmo, embora governar-se a si e aos outros estivesse sempre ligado ao horizonte geral da "experiência" das pessoas.

O *gouvernement* vai se relacionar a uma história da atitude crítica, na medida em que será buscado o seu reverso: afinal, como não ser governado? No texto acima referido (Foucault, 1995) diz Michel Foucault que a "indocilidade reflexiva" ou a "não servidão voluntária" – aquilo que caracterizará a crítica doravante – esteve atrelada a três momentos decisivos: o retorno à leitura das escrituras, contra as imposições do poder eclesiástico (esfera da religião); a recusa em aceitar leis injustas (questão do direito natural); e, finalmente, ser crítico foi "não aceitar como verdade "o que uma autoridade disse que é a verdade" (terreno da ciência) (FOUCAULT, 1995, p. 4).

É preciso entender que Foucault tinha em vista aqui uma visão do próprio percurso da razão no Ocidente, de cuja herança se deve ter ciência nos tempos atuais. Assim, houve

uma razão analítica (séc. XVIII), com sua relação à natureza; uma razão dialética (séc. XIX), com sua relação à existência (indivíduo e sociedade, consciência histórica, sentido e não sentido, vivente e inerte), enquanto que hoje se trata de "saber quais são as condições impostas a um sujeito qualquer para que ele possa se introduzir, funcionar, servir de ligação na rede sistemática daquilo que nos rodeia" (FOUCAULT, "Foucault, le philosophe, est en train de parlez. Pensez", DE, I, 2001, p. 1292).

De início ele realça que o tema da governamentalidade foi "introduzido no Ocidente pelo Cristianismo", tendo em vista que na Antiguidade não é encontrado um poder "individualizante" de tal monta: um soberano-pastor, cuidando das suas "ovelhas". Resgatar, portanto, o sentido foucaultiano da pastoral cristã é fundamental para o entendimento da governamentalidade, bem como para começar a entender o horror foucaultiano por práticas que buscam enquadrar o indivíduo em certos esquemas aprisionantes.

A pastoral cristã[39] buscava o governo das almas, quer dizer, um procedimento *técnico* onde está em causa certa

> [...] direção de consciência, o cuidado das almas, a cura das almas, todas essas práticas que vão do exame à confissão, passando pelo consentimento, essa relação imposta de si mesmo a si mesmo em termo de verdade e de discurso imposto, é isso, parece-me, que é um dos pontos

39 Esse tema aqui é apenas introduzido, pois voltará a ser abordado no Capítulo IV desta tese.

> fundamentais do poder pastoral e que faz dela um poder individualisante (FOUCAULT, "La société disciplinaire en crise, DE, III, 1994, p. 549).

Ora, nesse poder estabelecido entre o pastor e sua ovelha a mudança está justamente na passagem entre o domínio de um território, que dá lugar a um domínio sobre a multiplicidade de indivíduos ("Sexualité et pouvoir", DE, III, 1994, p. 561). Nessas técnicas estão incluídos o conhecimento da verdade bíblica, o seu ensino, como também um conhecimento acerca "do que se passa na alma, no coração, ao mais profundo dos segredos do indivíduo". Daí a importância da confissão, sendo "a produção da verdade interior, a produção da verdade subjetiva um elemento fundamental no exercício do pastor" ("La société disciplinaire en crise", DE, III, 1994, p. 564). Então, as técnicas cristãs podem ser resumidas como constituição de uma subjetividade através da técnica da interiorização, da tomada de consciência, do despertar de si sobre si mesmo (FOUCAULT, "La société disciplinaire en crise", DE, III, 1994, p. 566).

No texto "Qu'est-ce que la critique? [Crítique y *Aufklärung*]" Foucault aborda a polêmica instaurada no terreno da crítica acerca de como entender a Escritura. Isso implicou em se pensar e em se ensinar outras relações do homem com Deus, pautado numa volta efetiva à Bíblia:

> Em uma época em que o governo dos homens era essencialmente uma arte espiritual – ou uma prática essencialmente religiosa ligada à autoridade de uma igreja, ao magistério de uma escritura – não querer ser governado de tal modo era essencialmente buscar nas Escrituras

> uma relação distinta a que estava ligado o funcionamento do ensino de Deus. Não querer ser governado de tal modo era uma certa maneira de rechaçar, recusar ou limitar (diga-se como quiser) o magistério eclesiástico; era o retorno da Escritura; era a questão relativa ao autêntico da Escritura, o que tinha sido efetivamente escrito na Escritura (1995, p. 04).

Em "Du gouvernement des vivants" (DE, IV, 1994, p. 125-126) Foucault aponta que, usando o termo governo no "sentido largo de técnicas e procedimentos destinados a dirigir a conduta dos homens" estudou, no interior deste tema, "o problema do exame de consciência e da confissão". Tal governo não sinaliza apenas para sujeitos que devem obedecer, mas também "*manifestar*, enunciando o que se é" (grifo nosso). O sujeito deve manifestar e aderir a uma verdade, implicando isso numa "obrigação de manter suas crenças, de aceitar a autoridade que os autentifica, fazendo eventualmente professíon pública". Foucault mostra que durante as práticas penitenciais dos séculos II ao V não havia a "forma de uma confissão verbal analítica das diferentes faltas com suas circunstâncias" (FOUCAULT, "Du gouvernement des vivants", DE, IV, 1994, p. 126-127), havendo a "verbalização da confissão dos pecados" só mais tarde, "de início com a prática da penitencia tarifada, depois a partir dos séculos XII e XIII, quando será organizado o sacramento de penitência". Um parágrafo longo sintetiza o que foi dito:

> A obediência incondicional, o exame ininterrupto e a confissão exaustiva foram, pois, um conjunto no qual cada elemento implica os dois outros. A manifestação verbal da verdade que se cachê ao vernement

> dos homens uns pelos outros, tal que El agtenha mis en oeuvre dans as instituições monásticas – e sobretudo cénobitiques – a partir do século IV. Mas é preciso sublinhar que essa manifestação não tem por fim estabelecer o domínio soberano de si sobre si; o que se attend, ao contrário, é a humilité e a mortificação, o detachement a l'égard de si e a constituição de uma relação a si que tende à destruição da forma do si (FOUCAULT, "Du gouvernement des vivants", DE, IV, 1994, p. 129)

Ou seja, enquanto que o Estado se mostra como um poder centralizado e centralizador, a pastoral é um poder individualizador: vindo com os Hebreus, Deus aparece como o pastor dos homens, suas ovelhas, preocupado menos com a terra do que com o rebanho. Além disso, no seu papel de agrupar, guiar e conduzir o seu rebanho; de assegurar a sua saúde e o seu bem, a questão era benevolência constante, individualisada e final ("'Omnes et singulatim'": vers une critique de la raison politique", DE, IV, 1994, p. 136-139).

A tecnologia pastoral é uma tecnologia do poder que vela pela vida e pelos atos dos indivíduos "em seus mais ínfimos detalhes", através de uma atitude de "submissão"; como sintetiza Foucault, "A obediência é uma virtude" (FOUCAULT, "'Omnes et singulatim'": vers une critique de la raison politique", DE, IV, 1994, p. 145). A atividade do "pastorado cristão supõe uma forma de conhecimento particular entre o pastor e cada uma de suas ovelhas". Para tanto, o "pastor deve ser informado das necessidades materiais de cada membro do rebanho [...], ele deve saber o que se passa na alma de cada

um deles, conhecer seus pecados secretos, seu progresso sobre a via da santidade". Para isso ele vai utilizar o exame de consciência e a direção da consciência. Esta se relaciona com o deixar-se conduzir a cada instante pelo pastor; aquela, um momento de abertura inteira ao seu diretor, revelando todo aquilo que há nas "profundezas da alma" (FOUCAULT, "'Omnes et singulatim'": vers une critique de la raison politique", DE, IV, 1994, p. 147).

Em comparação com a civilização grego-romana o Ocidente cria um "estranho" liame entre "obediência total, o conhecimento de si e a confissão às pessoas". É preciso mortificar-se, não como sacrifício pela cidade, mas como morte numa relação de si a si, jogo cujas peças são "a vida, a morte, a verdade, a obediência, os indivíduos, a identidade" (FOUCAULT, "'Omnes et singulatim'": vers une critique de la raison politique", DE, IV, 1994, p. 147). Como Foucault o explica:

> Nossa civilização desenvolveu um sistema de saber o mais complexo, as estruturas de poder as mais sofisticadas: o que fez de nós essa forma de conhecimento, esse tipo de poder? De qual maneira essas experiências fundamentais da loucura, do sofrimento, da morte, do crime, do desejo e da individualidade estão ligadas, mesmo se os não temos delas consciência, o conhecimento e o poder? Eu estou certo de nunca encontrar a resposta; mas isso não que dizer que nós devemos renunciar a colocar a questão (FOUCAULT, "'Omnes et singulatim'": vers une critique de la raison politique", DE, IV, 1994, p. 148).

Caudatário do movimento pastoral cristão aparece a "disseminação dessa arte de governar em domínios variados, tais como governar as crianças, os pobres e os mendigos, uma família, uma casa, os exércitos, as cidades, os Estados, seu próprio corpo, seu próprio espírito", com suas recusas (FOUCAULT, 1995, p. 3), em segundo lugar; e um terceiro momento, aquele em que Foucault se refere ao 'não querer ser governado' como "não aceitar como verdade o que uma autoridade disse que é verdade" (1995, p. 4).

Quanto ao segundo momento, Foucault diz que da metade do século XVI ao fim do XVIII se desenvolve algo que não será mais relacionado com conselhos ao príncipe e nem como ciência da política, mas uma arte de governar, enumerando em "La 'governamentalité'" (FOUCAULT, DE, III, 1994, p. 635) suas características: se antes havia descontinuidade na "doutrina do príncipe" ou na "teoria jurídica do soberano" entre o governo de si pela moral, o governo da família e o governo do Estado, a arte de governar implicará em uma "continuidade ascendente e descendente": ascendente: para se governar um Estado é preciso governar a si e a sua família; descendente: cabe ao Estado poder governar aquilo que se passa com as pessoas e com as famílias. Surge a polícia. Assim, "como introduzir essa atenção, essa meticulosidade, esse tipo de relação do pai de família a sua família no interior da gestão de um Estado?" (FOUCAULT, "La 'governamentalité'", DE, III, 1994, p. 641-642).

Outra característica é a "A introdução da economia no interior do exercício político, é isso, creio, que será a aposta essencial do governo" (FOUCAULT, "La 'governamentalité'", DE, III, 1994, p. 642), mas uma economia voltada para a sua

expressão mais geral, ou seja, para o "estado inteiro", o que inclui a gerência sobre os habitantes, as riquezas, as condutas das pessoas então vigiadas, de um "controle não menos atento que aquele do pai de família sobre a ocupação doméstica e seus bens" (FOUCAULT, "La 'governamentalité'", DE, III, 1994, p. 642). Daí a diferenciação conceitual de Foucault: uma economia que no século XVI era entendida como forma de governo (Maquiavel e a dupla posição do poder, diante do território e dos seus habitantes o ilustra) e, já no século XVIII, "um nível de realidade, um campo de intervenção", (o contraste observado com La Perrière, para quem se governa as coisas na sua relação com os homens) (FOUCAULT, "La 'governamentalité'", DE, III, 1994, p. 643).

Se a ciência econômica vai ser importante é no sentido de que ela girará em torno do território, da riqueza e da população, sabendo-se que esta pode ser objeto de intervenção; nas palavras de Foucault: "artificialmente modificada" (FOUCAULT, "Sécurité, territoire et population", DE, I, 1994, p. 721-722) – fazendo "a passagem de uma arte de governar para uma ciência política" e se tornando a economia política tanto uma ciência quanto uma técnica de intervenção do governo (FOUCAULT, "La 'governamentalité'", DE, III, 1994, p. 653 e 655).

Surge, na segunda metade do século XVIII, a bio-política, ligada a aspectos como higiene pública e medicina social ("Sécurité, territoire et population", DE, I, 1994, p. 723). Foucault faz observar que a profissionalização do médico se fez sobre o "fundo de uma 'política de saúde'" (FOUCAULT, "La politique de la santé au XVIII siècle", DE, III, 1994, p. 726-727), incorporando temas como assistência, atenção às

crianças e família, higiene e medicina como controle social (que poderá intervir no social), a pobreza, a doença e os imperativos do trabalho e da produção, o bem público como finalidade do rei legítimo, conseguida não pelo saber do governo em relação a leis e costumes, mas fruto de uma "técnica de gestão, aplicada a domínios particulares" (FOUCAULT, "La politique de la santé au XVIII siècle", DE, III, 1994, p. 729);

Depois vem a circularidade da governamentalidade: o seu fim, como proposta de se alcançar um bem comum, não é "finalmente nada mais do que a submissão absoluta"; sendo o "bem" a obediência à lei, obedecendo-se a ela se chega à soberania (FOUCAULT, "La 'governamentalité'", DE, III, 1994, p. 645). Mas não se trata de uma submissão no sentido de "imposições"; há de se valer de táticas antes de se valer de leis "ou, no limite, utilizar ao máximo leis como táticas; fazer de maneira que, por um certo número de meios, tal ou tal fim possa ser alcançado" (FOUCAULT, "La 'governamentalité'", DE, III, 1994, p. 646).

Diferenciação: se o fim da soberania está em si mesma, o fim da governamentalidade está "nas coisas que ela dirige", na busca da sua perfeição, maximidade ou "intensificação dos processos que dirige" (FOUCAULT, "La 'governamentalité'", DE, III, 1994, p. 646). Deve haver um saber daquele que governa, mas não um saber entendido como "conhecimento das leis humanas e divinas", da justiça e equidade; o saber que se fala agora se relaciona com a habilidade para se governar "as coisas", seus objetivos e os meios para consegui-los (FOUCAULT, "La 'governamentalité'", DE, III, 1994, p. 647).

Foucault sintetiza tudo isso dizendo que a partir do século XVI e início do XVII a arte de governar se liga a uma "razão de

Estado"; o Estado deve ser gerido baseado em leis racionais. Mas isso encontra entraves, como a Guerra dos Trinta Anos, crises financeiras etc. Outros processos histórico-sociais, como a expansão demográfica do século XVIII e todos os problemas, inclusive de saúde, aí presentes, ligados entre si à abundância monetária e aumento da produção agrícola proporcionaram o passo seguinte da governamentalidade: estender a arte de governar a ciências como a economia e estatística, doravante fazendo com que "o problema do governo pudesse, enfim, ser pensado, refletido e calculado fora do quadro jurídico da soberania (FOUCAULT, "La 'governamentalité'"", DE, III, 1994, p. 651).

No curso "Securité, territoire, population" (FOUCAULT, DE, III, 1994, p. 719) Foucault mostra justamente como vai acontecer aí uma espécie de retorno ao estoicismo, desde o pendor para governar-se a si mesmo, retomado pela pastoral cristã, ao governo das crianças, posto pela pedagogia; depois, em outro lugar aparece o governo em relação a outrem, desenvolvido pelo príncipe (FOUCAULT, "'La gouvernementalité'", DE, III, 1994, p. 636). Só que, enquanto cabia ao príncipe governar segundo as inúmeras virtudes tradicionais (justiça, respeito às leis divinas, prudência etc.), a nova "razão de Estado" deverá se valer de uma tecnologia diplomático-militar: agora, a força de um Estado deve estar assegurada pelas suas alianças e de seus exércitos, além de um aparelho policial responsável por fazer "crescer" interiormente a força estatal.

Mas polícia como expressão tomada em um sentido bastante largo: trata-se de "um conjunto de meios necessários para fazer aumentar, do interior, as forças do Estado"

(FOUCAULT, "Sécurité, territoire et population", DE, I 1994, p. 721). Em outro lugar ele conceitua a polícia como "O conjunto dos meios que é necessário para assegurar, além da tranqüilidade e da boa ordem, o 'bem público'" (FOUCAULT, "La politique de la santé au XVIII siècle", DE, III, 1994, p. 728). A polícia é, portanto, uma técnica de governo que propicia a este intervir na sociedade e que tem a ver com a manutenção da "potência" e do "vigor" do Estado, propiciar as relações de trabalho e comércio entre os homens, assegurando a sua "comunicação", também aqui em sentido largo: tudo que faça o homem viver, sem a qual a vida "seria precária, miserável e perpetualmente ameaçada" (FOUCAULT, "'Omnes et singulatim'": vers une critique de la raison politique", DE, IV, 1994, p. 153).[40]

A governamentalidade nascera, pois, dessas três direções: do modelo "arcaico" da pastoral cristã, da tecnologia diplomático-militar do Estado e da polícia (FOUCAULT, "'La gouvernementalité'", DE, III, 1994, p. 657), ao lado de todo o seu "paradoxo"; pois, em nome da vida dos indivíduos, querendo velar por sua saúde física e mental, não foram muitos os massacres assinados por essa Razão de Estado (FOUCAULT, "Foucault étudie la raison d'État", DE, III, 1994, p. 802)?

Em geral a família deixa de ser o "modelo quimérico do bom governo" para tornar-se "instrumento privilegiado para o governo das populações"; ela aparece no interior desta, e sua importância decisiva será na medida em que, para obter algo da população relativamente ao comportamento

---

40 Foucault mostra a diferença do Estado, as suas metas e preocupações relativamente àquilo que tinha a ver com o príncipe, como em Maquiavel: o Estado deverá ter, por exemplo, uma duração infinita...

social, demografia, crianças, consumo etc. – são os exemplos dados por Foucault – é da família que se precisará passar (FOUCAULT, “La ‘governamentalité’”, DE, III, 1994, p. 651). Com a população em evidência nascem novas táticas e técnica do governo.

Daí a emergência do importante tema da disciplina, algo requisitado no momento em que se buscou gerir a população, o que significava não apenas gerir a “massa coletiva dos fenômenos [ou gerir] ao nível de seus resultados globais; gerir a população, isso quer dizer gerir igualmente em profundidade, com fineza e no detalhe” (FOUCAULT, “La ‘gouvernementalité’”, DE, III, 1994, p. 654). O círculo ora instalado é, então, soberania-disciplina-gestão, tendo a segunda como elemento fundamental e os seus mecanismos essenciais sendo os dispositivos de segurança (FOUCAULT, “La ‘governamentalité’”, DE, III, 1994, p. 654).

Em resumo, Foucault entende por governamentalidade: 1) um conjunto de “instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas” que permitem ao poder exercer-se, tendo como alvo a população, e sendo os dispositivos de segurança o instrumento técnico maior; 2) a tendência de um governo endereçado aos outros (mas também um governo de si de por si), apontando à soberania e à disciplina; 3) o “resultado de um processo”, qual seja, a transformação do estado de justiça medieval (voltado para as leis costumeiras ou escritas) em estado administrativo, depois em estado de governo, não definido pelo território, mas pela população que o habita (FOUCAULT, “La ‘Gouvernementalité’”, DE, III, p. 655).

Em suma, a governamentalidade deve se referir, sobretudo (mas aí o seu sentido se alarga ainda mais, encontrando

maior guarita na fase foucaultiana da genealogia da ética), à "maneira de dirigir a conduta de indivíduos ou de grupos: governo das crianças, das almas, das comunidades, das famílias, dos doentes" (FOUCAULT, "Le sujet et le pouvoir", DE, IV, 1994, p. 237), muito além de ser apenas um conjunto de conselhos endereçados ao príncipe ou então algo que brote ou engendre uma "'ciência da política'" (FOUCAULT, "La 'gouvernementalité'", DE, III, 1994, p. 635).

Agora bem, compreendendo o fenômeno da governamentalidade, há de se buscar o reverso: a sua crítica, e é isso o que Michel Foucault almeja. Voltando a atenção ao texto "Qu'est-ce que la critique? [Crítique y *Aufklärung*]", ao abordar o aspecto da laicização e disseminação da arte de governar, Foucault privilegia aí a emergência do "direito natural". Os homens passam a dirigir suas críticas no sentido de reivindicar os "direitos universais e imprescindíveis" aos quais todos devem seguir, desde os governantes aos educadores e padres. Com isso, existe uma não aceitação de supostas leis (injustas), não importa se vindas mesmo do soberano. O que importa é fazer prevalecer aqueles direitos evocados acima, e a crítica mostra o seu rosto toda vez que tais princípios não são seguidos.

Um terceiro momento naquele texto, já mencionado neste trabalho é aquele em que Foucault se refere ao 'não querer ser governado' como "não aceitar como verdade o que uma autoridade disse que é verdade" (FOUCAULT, 1995, p. 4). Sintetizando esses três momentos vê-se a existência de uma tríplice correspondência: "a Bíblia, o direito, *a ciência*; a escritura, a natureza, a relação consigo mesmo; o magistério, a lei, *a autoridade do dogmatismo*" (FOUCAULT, 1995, p. 4).

Governar outrem não quer significar, contudo, rebaixar o indivíduo a um patamar de submissão absoluta. É verdade que o poder utiliza suas técnicas e táticas (é uma "arte" justamente por isso). Essa "arte" correlativa a táticas e técnicas pode se dar seja diretamente: campanhas governamentais, por exemplo – seja indiretamente: estímulos à natalidade, à produção de algo etc., sem que alguém perceba isso necessariamente (FOUCAULT, "'La gouvernementalité'", DE, III, 1994, p. 652); e cabe a ela escalonar cada indivíduo segundo um sistema diferencial complexo (diferenças jurídicas, econômicas, de lugar nos processos de produção, lingüísticas e culturais, de competência etc.);[41] Mas Foucault também diz pressupor nesse processo sujeitos livres inseridos em cada sistema e em cada disputa, sujeitos cujas ações, comportamentos, decisões não estão fixadas de uma vez por todas.

Ora, se uma reação será sempre possível, a crítica também o será, compondo com o aspecto da liberdade a própria "condição de existência do poder", contanto que se entenda isso não como um antagonismo necessário entre as partes (se há poder, não há liberdade), senão como um "agonismo" [*agonisme*], que já aponta à luta, recorrendo à tradução do latim, mas que Foucault o enriquece: "uma relação ao mesmo tempo de incitação recíproca e de luta; menos de uma oposição termo a termo que os bloqueia um em face do outro, do que

---

41 Em "Le sujet et le pouvoir" (FOUCAULT, DE, IV, 1994, p. 240), além desse "sistema de diferenciação" há ainda nessa análise do poder o "tipo de objetivo", as "modalidades instrumentais" (o poder pode ser exercido pela força das armas, da palavra, de vigilância etc.), as "formas de institucionalização" (família, escola, exército etc.), os "degraus de racionalização (haja vista o exercício do poder ter as suas elaborações e cuidados).

de uma provocação permanente" (FOUCAULT, "Le sujet et le pouvoir", DE, IV, 1994, p. 238). Por isso o poder estatal, especificamente falando, não deve ser analisado como um poder que recorre a guerras ou a imposições baseadas em determinações jurídicas.

Em outras palavras, se um poder qualquer hegemônico não se cansa de afrontar liberdades, sujeitos livres, detentores eles também de alguma forma de poder, não se cansam de afrontar aqueles poderes. Para Foucault é esta inclusive a condição para que se possa compreender a dinâmica da vida em sociedade; ou seja, entendendo as práticas dos indivíduos como ações sobre outras ações. Fora isso, é uma "abstração". Se se quer uma aproximação conceitual foucaultiana, por mais geral que seja, é só lembrar com ele, ainda em "*Le sujet et le pouvoir*", que a liberdade é "intransitiva" (FOUCAULT, "Le sujet et le pouvoir", DE, IV, 1994, p. 239): assim como não podemos pedir que alguém ande por nós, não se pode também pedir que um outro assuma o componente de liberdade peculiar a cada um, intrínseco e não delegável. Por seu turno, também não é de bom tom esperar que algum tipo de libertação venha através das diversas instituições existentes ou das leis. "A liberdade é uma prática", diz textualmente Foucault (FOUCAULT, "Espace, savoir et pouvoir", DE, IV, 1994, p. 275). A liberdade é alguma coisa que deve ser exercida, mesmo porque a confiança foucaultiana nos finos propósitos anunciados pelas instâncias institucionais e jurídicas nunca se fez valer.

A contrapartida da governamentalidade será a possibilidade da crítica, uma vez que esta possui como *virtus* a "não servidão voluntária" ou a "arte da indocilidade reflexiva" (FOUCAULT, 1995, p. 5), como se escreveu mais atrás, até

porque "esse conjunto de procedimentos, de técnicas, de métodos que garantem a condução dos homens uns pelos outros [me] parece, hoje em dia, em crise, tanto no mundo ocidental quanto no mundo socialista" (FOUCAULT, "Entretien avec Michel Foucault", DE, IV, 1994, p. 93). Mais a frente ele diz: "Nós estamos talvez no início de uma grande crise de reavaliação do problema do governo" ("Entretien avec Michel Foucault", DE, IV, 1994, p. 94);

Essa reavaliação por parte de Michel Foucault pode ser ilustrada nessa importante passagem:

> [...] o jogo da governamentalização e da crítica, um com respeito ao outro, dão lugar a fenômenos que são, creio, chaves na história da cultura ocidental [...]. Porém, sobretudo, vê-se que o núcleo da crítica é, essencialmente, o feixe de relações que atam o poder, a verdade e o sujeito, um a outro, ou cada um aos outros dois (FOUCAULT, 1995, p. 4).

Outra passagem importante na seqüência da citação acima tem igualmente um lugar imprescindível:

> [...] a crítica é o movimento por meio do qual o sujeito se apropria do direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e ao poder sobre seus discursos de verdade. Em outras palavras, a crítica será a arte da não servidão voluntária, a arte da indocilidade reflexiva. A crítica teria essencialmente por função a des-subjetivação no jogo do que podemos chamar a 'política da verdade' (FOUCAULT, 1995, p. 5).

Reservou-se para o próximo capítulo desta tese a posição foucaultiana específica acerca da (sua) crítica, quando haverá a oportunidade de discorrer sobre a relação poder-verdade-sujeito. Ora, diante do tema da governamentalização importa, pois, empreender uma crítica voltada na contramão dos processos individualizantes que se seguiram àquelas práticas e técnicas. Isso requer ir além de posições encontradas comumente. É o que transparece em "Qu'est-ce que la critique? [Crítique y *Aufklärung*]", onde Foucault tenta, sem desconsiderar a posição de outros autores (como Dilthey ou Habermas, segundo Michel Foucault), emitir um entendimento particular da obra kantiana, a partir de uma investigação histórico-filosófica. Foucault, neste sentido, faz uma tentativa de sair da relação *Aufklärung*/conhecimento, que constantemente foi estabelecida, ou seja, da "indagação sobre a legitimidade dos modos históricos do conhecer", a favor da entrada do problema do poder. A citação abaixo é bastante esclarecedora:

> O que se busca, então, não é saber o que é certo ou falso, fundamentado ou não, real ou ilusório, científico ou ideológico, legítimo ou abusivo. O que se busca é saber quais são os laços, as conexões, que podem ser desencobertas, entre mecanismos de coerção e elementos de conhecimento; os jogos de envio mútuo e de apoio que se desenrolam entre esses mecanismos e estes elementos; o que faz com que um certo elemento de conhecimento possa tomar efeitos de poder ao estar inserido em um sistema como um elemento verdadeiro, provável, incerto ou

> falso, e o que faz com que um certo procedimento de coerção adquira a forma e as justificações próprias de um elemento racional, calculado, tecnicamente eficaz, etc. (FOUCAULT, 1995, p. 13).

É que se deu muito mais atenção no século XIX (mas ao XX também) "à continuação da empresa crítica (...) do que à Aufklärung mesma" (FOUCAULT, 1995, p. 7). Nessa análise Michel Foucault chega a identificar o surgimento de três traços fundamentais: de uma ciência positivista, fundada sobre uma confiança em si mesma, bem como de uma cuidadosa "crítica em relação a cada um dos seus resultados" (FOUCAULT, 1995, p. 7); o desenvolvimento de um estado ou sistema estatal como expressão de racionalidade na administração da sociedade humana; uma ciência de um estado, ou estatismo, tendo em vista que esta ciência vai representar "um papel cada vez mais determinante no desenvolvimento das forças produtivas", ganhando importância também "na medida em que os poderes de tipo estatal vão exercer-se cada vez mais através de conjuntos técnicos refinados" (FOUCAULT, 1995, p. 7).[42]

A relação crítica-*Aufklärung* relevante em toda essa empreitada para Foucault é outra, porém. Michel Foucault vai falar de

42 Acerca desse terceiro traço é possível tomar de empréstimo os vários estudos feitos por Foucault anteriormente, colocando a ciência não propriamente ao lado de uma empreitada neutra, por assim dizer, de um ideário ligado ao conhecimento e à verdade, senão do lado de todo um conjunto institucional que cabe a ela fornecer as justificativas e os apoios técnicos. Isso se deu, sobretudo, com a *Histoire de la folie* (2003a), com *Naissance de la clinique* (2003b) e com *Surveiller et punir* (2003f), chegando mais à frente com os três volumes da Histoire de la sexualité: *La volonté de savoir*, (2003c), *L'usage des plaisirs* (2003d) e *Le souci de soi* (2002c)..

uma “maneira legítima” pela qual os termos vão se relacionar, e essa maneira tem a ver com uma “postura de desconfiança ou, em todo caso, de uma interrogação cada vez mais de suspeita” (FOUCAULT, 1995, p. 7). O que pode resumir tal postura, segundo ele, é a resposta à pergunta: “De quais excessos de poder, de qual governamentalização [...] não é essa mesma razão historicamente responsável?” (FOUCAULT, 1995, p. 7). Especificamente sobre esta questão o seu “devir” tomara caminhos distintos na Alemanha e na França.

A Alemanha empreendeu uma crítica à racionalização, cabendo destaque a emergência de uma esquerda hegeliana, que se estendeu até a Escola de Frankfurt, com suas suspeitas ou críticas ao positivismo, ao objetivismo, à racionalização e ao tecnicismo, tratando-se aí “de uma crítica do projeto fundamental da ciência e a técnica tendo como objetivo fazer aparecer as conexões entre uma presunção ingênua da ciência, por uma parte, e as formas de dominação próprias da conformação da sociedade contemporânea, por outra” (FOUCAULT, 1995, p. 8).

Tal inclinação se estendeu a autores como Husserl, a exemplo da sua obra de 1936, que versou sobre a crise da humanidade européia, justamente na relação questionável entre conhecimento e técnica. Nesta obra Husserl vai achar “um absurdo considerar a natureza do mundo circundante como algo por si alheio ao espírito e então querer fundamentar, em conseqüência, a ciência do espírito sobre a ciência da natureza e fazê-la, assim, pretensamente exata” (HUSSERL, 2002, p. 69).

Para Michel Foucault na França houve um movimento crítico diferente e de menor envergadura, se comparado à

Alemanha. Nessa comparação duas expressões devem chamar a atenção. Foucault vai se referir a críticas endereçadas a uma "razão presunçosa" e aos seus "efeitos específicos de poder" que ela engendra. Esta já é uma clara indicação das relações que ele tentou estabelecer ao longo da sua *démarche* filosófica entre saber e poder. Para ele a França se aliou, ao contrário, a um pensamento de direita, desde o século XIX à primeira metade do XX, embora com "a mesma acusação histórica à razão ou à racionalização em nome [daqueles] efeitos de poder" (FOUCAULT, 1995, p. 8).

Nessa apropriação do significado da *Aufklärung* menos "ampla" e com menos "alcance" a peculiaridade da França residiu no fato de que "nos conformamos com uma certa valorização política dos filósofos do século XVIII ao tempo em que se desqualifica o pensamento da Ilustração como um episódio menor na história da filosofia" (FOUCAULT, 1995, p. 8), coisa que não se verificou na Alemanha. Ao contrário, aí a *Aufklärung* chegou a representar a "manifestação espetacular do profundo destino da razão ocidental" (FOUCAULT, 1995, p. 8).

A partir da segunda metade do século XX Foucault aponta uma certa transformação desse quadro na França relativamente à *Aufklärung*, "graças à fenomenologia e aos problemas que ela coloca" (FOUCAULT, 1995, p. 9). A Fenomenologia, fazendo uma pergunta acerca da noção de "sentido", abre com isso um espaço inevitável para uma sua contrapartida. Ou seja, "Como é que o grande movimento da racionalização nos conduziu a tanto ruído, a tanto furor, a tanto silêncio e mecanismo sombrio?" (FOUCAULT, 1995, p. 9). Foucault faz lembrar que *A Náusea* de Sartre é praticamente contemporânea da *Crise*, de Husserl. Lê-se em uma das partes finais

do Romance sartreano essa abertura sem fundamento que é a existência humana. Seu personagem, Roquentin, reflete a dado momento:

> Trinta anos! E 14.400 francos de renda. Cupões a receber todos os meses. No entanto não sou um velho! Que me dêem alguma coisa para fazer, qualquer coisa... Melhor seria que pensasse em outra coisa, porque nesse momento estou representando para mim mesmo. Sei muito bem que não quero fazer nada: fazer alguma coisa é criar existência – e já há existência suficiente sem isso (SARTRE, 1986, p. 251).

Como escreveu certa vez Merleau-Ponty relativamente a esta análise "formal" do sentido "A linguagem significa quando, em vez de copiar o pensamento, deixa-se desfazer e refazer por ele. Traz seu sentido como o rastro de um passo significa o movimento e o esforço de um corpo" (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 45). Há de se buscar, na "existência" concreta do sujeito, a articulação entre o seu pensar e a sua expressão. Ao que Foucault opõe o conceito de "experiência": a sua análise sobre a história da loucura foi uma visão dessa "experiência" como uma correlação entre "dominios de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade (FOUCAULT, "Usage des plaisirs et tecniques de soi", DE, IV, 1994, p. 538); ou seja, experiência como jogos de verdade ou "conjunto de regras de produção de verdade" (FOUCAULT, "Léthique du souci de soi comme pratic de la liberté", DE, IV, 1994, p. 725), relações de poder e formas de relação a si (FOUCAULT, "Polémique, politique et problematisations", DE, IV, 1994, p. 596); ainda mais, experiência como uma "ficção", algo "que se fabrica a

si", sem obedecer a critérios como verdade ou sentido dado pelo sujeito (FOUCAULT, "Entretien avec Michel Foucault", DE, IV, 1994, p. 45), conceitos que, provisoriamente, não se dará melhor tratamento.[43]

Ora, o relevo filosófico da Fenomenologia recai mais no esforço de perceber a dinâmica interna do movimento expressivo do sujeito e menos em uma preferência pelas condições externas (poderes implicados, contexto histórico-cultural) explicativas para a mudança dos sistemas discursivos e dos valores sócio-culturais. Daí não provocar espanto o crédito foucaultiano dado ao tema da descontinuidade do conhecimento científico, trabalhado pelos historiadores da ciência ou epistemólogos. Afinal, doravante o tema do "sentido" da Fenomenologia poderia aparecer dentro do jogo social e político a ele atrelado, para além dos formalismos relativos à construção do sentido nos processos da criação subjetiva do sujeito.

Como fica, então, a colocação desse "sentido" no rol da tradição crítica do Ocidente, e da França, no caso? "Qu'est-ce que la critique? [Crítique y *Aufklärung*]" não deixou incólume essa questão e a responde logo em seguida. Em primeiro lugar, a própria noção de "sentido" vai encontrar um outro viés explicativo: este se constitui a partir de "restrições características da maquinaria significante, e graças a análises do

---

43 Ainda nessa entrevista ele diz recusar a palavra 'enseignement': "Um livro sistemático que aplicava um método generalisável ou que demonstraria uma teoria assentada em ensinamentos. Meus livros não tem exatamente esse valor. São antes incitações [invitations], gestos feitos em público (FOUCAULT, "Entretien avec Michel Foucault", DE, IV, 1994, p. 46); assim, livro-experiencia oposto a um livro-verdade ou livro-demonstração.

fato de que não há sentido senão por efeitos de coerção próprios de estruturas que, por uma estranha perspectiva, reencontrou-se com o problema entre *ratio* e poder" (FOUCAULT, 1995, p. 9). Foucault sintetiza isso com a expressão "coerção do significante". Em outras palavras, um conceito não brota de um jogo em que, habilidoso, o filósofo ou cientista o engendra, a partir da depuração de erros e ilusões em prol de uma verdade que então se descortina.

O problema da coerção do significante e o problema dos "efeitos de restrição", associados ao estudo da história das ciências, são efeitos "ligados a sua institucionalização e à constituição de modelos" (FOUCAULT, 1995, p. 9). Foucault chega a estabelecer uma dúvida retórica acerca do alcance da razão ou racionalidade presente na nossa organização social ou econômica; mas não duvida, e pretende por isso realçar a presença excessiva do poder que, apesar de ter encontrado uma "oposição entre as ideologias da violência e a verdadeira teoria científica da sociedade, do proletariado e da história" (FOUCAULT, 1995, p. 10) – e novamente estamos às voltas com uma ironia foucaultiana, na medida em que ele não acreditava no marxismo como verdadeira teoria científica da sociedade (FOUCAULT, 1995, p. 10) – o fato é que é reencontrada as duas formas irmãs de poder: o fascismo e o stalinismo.

Se as análises empreendidas pela história das ciências recolocaram igualmente, ou encontraram certo eco no problema do "sentido", foram sem se prender a uma tradição fenomenológica,[44] pois ligada a autores como Cavaillès, Bachelard e

---

44 Em *Foucault e a Fenomenologia* (2006) Marcos Nalli defende a tese de uma relação de Michel Foucault com esta corrente encontrada especialmente no Prefácio da primeira edição de *Histoire de la folie* e nos textos

Canguilhem – justamente ao indagarem acerca do problema da historicidade das ciências. Assim, uma nova pergunta se constitui: "Como nasce e como se forma esta racionalidade (científica), a partir de algo que é outra coisa? E aqui a recíproca e o inverso do problema da *Aufklärung*: como ocorre que a racionalização conduza ao furor do poder?" (FOUCAULT, 1995, p. 9). Ora, foi justamente nessas perguntas, desenvolvidas propriamente pelos historiadores das ciências, que a questão kantiana foi reativada, como é encontrado em outro texto foucaultiano: "Na França, é sobretudo a história das ciências que serviu de suporte para a questão filosófica sobre o que tinha sido a *Aufklärung*" (FOUCAULT, "La vie: l'expérience et la science", DE, IV, 1994, p. 766).

Foucault se lembra de Max Weber para quem, diante de uma série de questionamentos acerca da racionalidade ocidental, destaca-se esta: "Que há dessa racionalização em seus efeitos de restrição e, quiçá, de obnubilação, de implantação massiva e crescente – e nunca questionada radicalmente – de um vasto sistema científico e técnico?" (FOUCAULT, 1995, p. 10). Com essa série de questões a conferência "Qu'est-ce que la critique? [Crítique y *Aufklärung*]" quis, na verdade, conduzir o ouvinte àquilo que Foucault vai entender como o sentido *que ele adota* ao tomar a *Aufklärung* como questão, e o primeiro passo é pensar na noção de "prática histórico-crítica", ou "histórico-filosófica", até agora um terceiro caminho distante do primeiro (a Fenomenologia), e mais próximo do segundo (a epistemologia).

"proto-arqueológicos" de Foucault, a exemplo da Introdução de "Le revê et l´existence", de Binswanger (FOUCAULT, "Introduction", DE, I, 1994, p. 65). Para um aprofundamento daquela relação acima o próprio Nalli cita uma série de obras de referência, algumas delas utilizadas nesta tese (NALLI, 2006, p. 16-17).

Foucault acha que houve um campo interessante para a sua aplicação desde antes, uma vez que tanto Kant quanto Weber conseguiu mostrar que, quanto à compreensão do nosso tempo, esta-se diante de uma porta em aberto, ou de um lugar com "múltiplas entradas": como se formou o capitalismo? Como é constituído o mundo burguês? Como funciona o sistema estatal? Como surgiu a ciência moderna, com os seus aparatos técnicos? São um manancial privilegiado de questões que, segundo Foucault, mostra o entrelaçamento entre poder, verdade e sujeito.

Mas, afinal, como conceituar a prática histórico-filosófica? Foucault a enumera em duas características: primeiramente, há de se "desubjetivar a questão filosófica recorrendo ao conteúdo histórico e de libertar os conteúdos históricos graças à interrogação sobre os efeitos de poder que os afeta em virtude da verdade que dizem revelar" (FOUCAULT, 1995, p. 11). Nesse sentido, o sujeito e sua consciência plena cedem lugar a acontecimentos históricos voltados para toda uma trama existente entre relações de poder e ideias de verdade alocadas em cada situação.

Em segundo lugar vai haver uma relação necessária e importante entre a prática histórico-filosófica e certo momento histórico, uma "época empiricamente determinável" e "privilegiada", como diz Foucault (1995, p. 11), correspondendo àquela que Kant e Weber chegaram a falar. Mas, então, trata-se de deixar de lado o mundo grego ou cristão em favor do século XVIII? O problema não é este. Para Foucault, a questão é "aplicar a qualquer momento da história" a pergunta fundamental da *Aufklärung* que diz respeito às relações ou conexões entre poder, verdade e sujeito (FOUCAULT, 1995, p. 12).

É o que será visto no Capítulo III devendo, por hora, tratar de outro assunto, entendendo como se deu a inclinação foucaultiana pela epistemologia, na sequência daquele terceiro traço da governamentalidade: o dogmatismo da verdade e sua recusa.

Foucault é cioso da sua tradição filosófica, e da forma pela qual apropriou-se dela. Até a Segunda Grande Guerra Mundial ele e colegas, com menos de 20 anos, eram apaixonados pelo conceito e pelo 'sistema'; outros, como os da geração de Sartre, eram "generosos" e "curiosos", nutriam paixão pela vida, política e existência. Mas, que havia sentido em tudo, isso era ambíguo, pois soava como "constatação", "ordem" e "prescrição". O corte operado por Foucault, como ele mesmo comenta em "*Entretien avec Madeleine Chapsal*", deu-se com Lévi-Strauss, em sua análise de sociedades distantes, pondo em revelo aspectos econômicos e históricos (FOUCAULT, "Le pouvoir, une bête magnifique", DE, III, 1994, p. 372), e com Lacan, quanto ao inconsciente, mostrando ambos que o "sentido" era na verdade um "efeito de superfície", sendo o "sistema" aquilo que [nos] "atravessa profundamente" (FOUCAULT, "Entretien avec Madeleine Chapsal", DE, I, 1994, p. 514).

Assim, não haveria um "eu", mas um "se" ["*il y a un on*"]; e a resposta de Foucault sobre um Sartre, quando coloca a liberdade de delegar um sentido ou escolha "livres", e aqueles que pendiam para a análise do sistema, foi esta: "A tarefa da filosofia [...] é colocar em jogo esse pensamento diante do pensamento, o sistema diante de todo sistema [...]. É o fundo sobre o qual nosso pensamento 'livre' emerge e cintila durante um instante..." (FOUCAULT, "*Entretien avec Madeleine Chapsal*", DE, I, 1994, p. 515).

O sentido dessas ideias pode ser encontrado no “Prefácio” que ele chegou a fazer à edição inglesa do livro de Canguilhem, *O normal e o patológico*, mas que se utiliza aqui o texto de 1985, qual seja “La vie: l’expérience et la science”. Encontra-se nesse texto informações e discussões abundantes e importantes, merecendo uma exposição dos seus detalhes. O texto versa sobre o que significou a obra de Canguilhem em relação à herança crítica na França. Mas como compreender esta herança, diante de uma gama tão variada de correntes e perspectivas teórico-metodológicas?

Em primeiro lugar parece que Michel Foucault chegou a identificar lugares comuns em relação à presença de Canguilhem no seu país. “Todo mundo sabe” – inicia-se “La vie...”, – que, apesar de ter havido poucos lógicos no quadro universitário francês, não fora “negligenciável” o número de historiadores das ciências. Outro lugar menos comum, porém, é que poucos chegaram a compreender a presença mesma de Canguilhem nos vinte ou trinta anos do seu trabalho na instituição universitária, inclusive para além desta (FOUCAULT, “La vie: l’expérience et la science”, DE, IV, 1994, p. 763).

Numa referência à tradição crítica na França Foucault faz lembrar as correntes de pensamento que tiveram vez no quadro da sua intelectualidade, como o marxismo, a psicanálise, a lingüística e a etnologia (“espetáculos mais ruidosos” do saber), além da sociologia, de temas relativos ao funcionamento da instituição universitária ou ao sistema de valores culturais. Para Michel Foucault o papel da filosofia “em todas as discussões políticas ou científicas desses estranhos anos 60 [...] foi importante”, embora deva-se ter o cuidado de saber que elas foram conduzidas não propriamente por filósofos

que obtiveram uma formação filosófica nos departamentos de filosofia, senão por aqueles que, de alguma forma, ativaram a prática filosófica em suas áreas de competência.

Esboçado o quadro acima Michel Foucault tenta inserir Canguilhem como peça fundamental em toda essa tradição, e em dois momentos: em primeiro lugar, "direta ou indiretamente, todos ou quase todos esses filósofos tinham relação com o ensino ou com os livros de Canguilhem" (FOUCAULT, "La vie: l'expérience et la science", DE, IV, 1994, p. 763). E isso "paradoxalmente", uma vez que este autor tinha se voltado para uma temática da história das ciências direcionada para um domínio eminentemente "particular" de investigação,[45] geralmente de pouco glamour. Em segundo lugar, a presença deste autor é ainda mais excessiva: suprimam Canguilhem e passaremos a "não compreender mais grande coisa" das discussões travadas entre aqueles ramos do saber, nos quais se incluem autores como Bourdieu, Castel e Passeron, além de lacanianos que, no texto, não foram nomeados (FOUCAULT, "La vie: l'expérience et la science", DE, IV, 1994, p. 763).

Um segundo momento interessante na exposição que faz Michel Foucault em "La vie..." é a divisão geral do quadro do pensamento francês, naquilo que houve de mais significativo. Assim, para ele não importava tanto a distinção interna entre aqueles que seriam freudianos ou não, marxistas ou não

45 Canguilhem trabalhou com as "ciências da vida: biologia, anatomia, fisiologia, patologia", mas não no sentido da elaboração de uma filosofia da vida, senão de uma "filosofia das ciências da vida", o que significa isso: "Se ela encerra uma reflexão sobre a vida – o que não se pode negar – tal reflexão é indireta e mediatizada, faz-se através da análise do tipo de racionalidade das ciências que a constituem como objeto" (MACHADO, 2006, p. 15).

marxistas etc., mas identificar "uma linha divisória que atravessa todas essas oposições". Desse modo, escreve o autor, houve uma linha que separava

> [...] uma filosofia da experiência, do sentido, do sujeito e uma filosofia do saber, da racionalidade e do conceito. De um lado, uma filiação que é a de Sartre e de Merleau-Ponty; e depois uma outra, a de Cavaillès, Bachelard, Koyré e Canguilhem (FOUCAULT, "La vie: l'expérience et la science", DE, IV, 1994, p. 764).

Mas de onde eles partiram? "La vie..." tenta identificar esse recuo a partir do século XIX, em que aparecem os pares Bergson/Poincacaré, Lachelier/Couturat, Maine de Biran/Comte. No século XX a obra de referência é o texto de E. Husserl *Meditações cartesianas*, publicadas em 1929, que recebeu duas leituras: a primeira, atrelada a uma filosofia do sujeito, encontrando guarida em *Ser e tempo*, de Heidegger, mas, sobretudo em *Transcendance de l'ego*, de Sartre (1992); a segunda, voltada para questões de formalismo e intuicionismo em relação à obra de Husserl, vão redundar nas teses de Cavaillès (FOUCAULT, "La vie: l'expérience et la science", DE, IV, 1994, p. 764).

Uma interpretação foucaultiana curiosa aparece, então: "aparentemente", a linha partilhada por Cavaillès foi mais teórica, pois "mais regrada em relação às tarefas especulativas". Como entender isso? Esse problema praticamente kantiano de uma teoria que vai além dos seus limites foi pensada por Foucault em vários momentos; cita-se, por exemplo, o

caso de autores que quiseram fazer uma filosofia totalizante. Assim, na entrevista "*Le grand enfermement*", ao perguntarem a Foucault se havia filósofos sérios que totalizaram, como Sartre, sua resposta foi afirmativa, seguida de um "longo silêncio". Sim, ele é sério, mas "em toda parte onde Sartre totaliza, ele se afasta da realidade. E cada vez que ele se apodera de um problema determinado, que ele tem uma estratégia determinada, que ele luta, aproxima-se da realidade" (FOUCAULT, "*Le grand enfermement*", DE, I, 2001, p. 1173). Totalizar, como aparece agora no artigo "*Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie*", é também "querer fazer da análise histórica o discurso do contínuo", da consciência humana o sujeito originário de todo saber e prática (FOUCAULT, "*Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie*", DE, I, 2001, p. 727).

"Aparentemente" também a filosofia de Cavaillès esteve mais afastada de preocupações "políticas imediatas" do que a primeira linha. Ora, numa posição contrária a isso Foucault acredita que foi ela que, justamente durante a guerra, voltou-se diretamente para questões ligadas ao fundamento da racionalidade, compreendendo que isso não devia ser apartado do problema das "condições atuais de sua existência"; por fim, foi ela que entendeu que a "crise" não residia apenas na universidade, mas dizia respeito igualmente ao "status e papel do saber" (FOUCAULT, "La vie: l'expérience et la science", DE, IV, 1994, p. 765).

Michel Foucault utiliza-se de uma expressão bastante forte e positiva neste ínterim: para ele, o que fez da história das ciências a sua "dignidade filosófica" (FOUCAULT, "La vie: l'expérience et la science", DE, IV, 1984, p. 765) foi a retomada

do projeto kantiano. Como Foucault o sintetiza para além daquilo que já foi dito na primeira parte deste capítulo,

> Pela primeira vez, nessa época [século XVIII], questionou-se o pensamento racional não somente sobre sua natureza, seu fundamento, seus poderes e direitos, mas sobre sua história e sua geografia, sobre seu passado imediato e suas condições de exercício, sobre seu momento, lugar e atualidade (FOUCAULT, "La vie: l'expérience et la science", DE, IV, 1994, p. 765).

A retomada do referido projeto kantiano fora reativado desde Saint-Simon ao positivismo de Comte, com seus sequazes, por unir tanto a temática da história quanto associá-la às manifestações científicas ou mesmo sociais:

> Saber e crença, forma científica do conhecimento e conteúdos religiosos da representação, ou passagem do pré-científico ao científico, constituição de um poder racional sobre um fundo de uma experiência tradicional, aparecimento, no seio da história, das ideias e das crenças, de um tipo de história característica do conhecimento científico, origem e limiar da racionalidade: é sob essa forma que, através do positivismo – e daqueles que se opuseram a ele –, através dos debates acalorados sobre o cientificismo e das discussões sobre a ciência medieval, a questão da *Aufklärung* foi transmitida na França (FOUCAULT, "La vie: l'expérience et la science", DE, IV, 1994, p. 766).

Para Michel Foucault, ainda retomando a entrada de Husserl na França, se a Fenomenologia deixou brandamente de silenciar-se em relação ao projeto kantiano foi quando, a partir das *Meditações cartesianas* (2001) ou de *A crise da Humanidade européia e a filosofia* (2002) pôde se aproximar de algumas análises colocadas por tais textos; precisamente, "a questão das relações entre o projeto ocidental de um desdobramento universal da razão, a positividade das ciências e a radicalidade da filosofia" (FOUCAULT, "La vie: l'expérience et la science", DE, IV, 1994, p. 766). Temáticas que, fora da França, encontraram certa correspondência na Escola de Frankfurt, apesar de haver diferenças notáveis entre estilos, formas de fazer e domínios tratados.

Mas o que estaria por detrás de tudo isso? Precisamente, e aí se mostra a correspondência entre os primórdios do criticismo kantiano e a história das ciências, o problema de uma autonomia da razão, diante de possíveis dogmatismos e despotismos, ou então de uma razão libertadora, na condição de que "ela consiga libertar-se" (FOUCAULT, "La vie: l'expérience et la science", DE, IV, 1994, p. 768). O que significa pensar em uma racionalidade destituída de pretensões universais, de unidade ou de "soberania", sem levar em conta, de um lado, as "contingências" históricas do nascimento dessa razão, bem como as "inércias", os "embotamentos" ou as "coerções" de tal razão soberana.

O resultado do empreendimento kantiano foi a problematização da racionalidade no seu duplo aspecto: como despotismo e esclarecimento, como razão libertadora e opressora. Assim, pode a ciência reivindicar algo como uma "validade universal", ou isso é apenas uma "miragem ligada a uma

dominação e a uma hegemonia política?" (FOUCAULT, "La vie: l'expérience et la science", DE, IV, 1994, p. 768). Tais questões percorreram a obra de Canguilhem, para Foucault, e isso mostra os argumentos comprobatórios de sua presença "central" no cenário intelectual francês.

Mas uma série de objeções a essa linha comum entre Canguilhem ou os epistemólogos e a proposta foucaultiana cabe ser destacada. Mais à frente dos escritos desta tese é ela que se somará em algum momento à ideia de que Foucault tanto colocara "num mesmo saco", como se diz vulgarmente, a si mesmo e uma parte da tradição filosófica francesa inadvertidamente quanto, por tal motivo, precisará ir adiante, acrescentando outras "assinaturas" ou outros personagens conceituais ao traço de "crítico" do qual assumira.

Segundo autores como Roberto Machado, em *Michel Foucault, a ciência e o saber* (2006), que segue de perto essa questão, caberia realçar, ao contrário, uma distinção, ou, mais precisamente, "um progressivo distanciamento das teses epistemológicas" de Foucault. É verdade que os epistemólogos precisaram situar-se "em uma perspectiva filosófica" do problema da historicidade das ciências, não estando alocados os seus trabalhos em disciplinas "propriamente históricas ou científicas" (MACHADO, 2006, p. 7). Ainda assim, porém, que a ciência tenha uma história atrás de si para os epistemólogos não significa que ela tenha deixado de ser o lugar do conhecimento e da verdade, o lugar mais avançado até no âmbito da racionalidade e, por fim, que, de alguma forma, não se possa desconsiderar a noção de progresso científico. Em uma palavra, direções bastante estranhas para Michel Foucault.

A Introdução de Canguilhem da sua obra *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences* (2002) aborda, de forma geral, todas essas ideias mencionadas por Roberto Machado. Nessa obra de Canguilhem, cuja Introdução traz como título "Le objet de l'histoire des sciences", sendo uma conferência que fez em 28 de outubro de 1966, a pergunta inicial que faz é: "de que a história das ciências é história?" (CANGUILHEM, 2002, p. 9). Canguilhem defende uma relação *sui generis* dessa nova disciplina, que junta história das ciências e filosofia, uma não podendo prescindir da outra. Nessa junção obviamente aparece a necessidade de tematizar o significado dessa historicidade das ciências e a epistemologia toma para si o modelo do "juiz".

Para Canguilhem, o primórdio do seu início se deu com Descartes: "Sem Descartes, sem a ruptura da tradição, uma história da ciência não pode começar" (CANGUILHEM, 2002, p. 17). Mas é o próprio Descates quem também defende que "o saber é sem história", uma vez que se trata de buscar uma verdade definitiva e irrefutável sobre as coisas, *modus* geométrico, donde a importância fundamental de Newton na sua crítica ou "refutação da cosmologia cartesiana". Fazendo isso, Newton abre caminho para o entendimento de que a historicidade da ciência é uma sua dimensão inalienável. Canguilhem pode, então, concluir: "A história das ciências é a tomada de consciência explícita, exposta como teoria, do fato de que as ciências são discursos críticos e *progressivos* para a determinação do que, na experiência, deve ser tido como real" (CANGUILHEM, 2002, p. 17, grifo nosso).

Qual o teor dessa "crítica" epistemológica? Na sequência da sua conferência Canguilhem, primeiro, rechaça a posição

“externalista”. Contra a inserção da ciência no quadro dos seus entornos sociais, políticos, econômicos etc., responde o autor: “A atitude crítica de suas questões e de suas respostas, eis o objeto próprio da história das ciências, o que basta para afastar a objeção possível da concepção externalista” (CANGUILHEM, 2002, p. 19). Nesse sentido, importa trabalhar a historicidade dos *conceitos* no plano propriamente conceitual em que eles se alojam.

Em segundo lugar, e isso já marca outro distanciamento claro em relação a Foucault, pala além das ideias veiculadas acima: progresso da ciência e abordagem internalista – a busca pela verdade ainda permanece sendo o mote das pesquisas científicas na visão de Canguilhem, por mais que tal conceito seja limado das suas notações idealistas. Assim, diz ele,

> A história das ciências concerne uma atividade axiológica, a investigação [*recherche*] da verdade [...]. Assim, a história das ciências, história da relação progressiva da inteligência à verdade, esconde ela mesma seu tempo, e ela o faz diferentemente segundo o momento do progresso a partir do qual ela se dá por tarefa reanimar, nos discursos teóricos anteriores, o que a linguagem de hoje permite ainda compreender (CANGUILHEM, 2002, p. 19-20).

Em seu estudo sobre as ciências da vida de Canguilhem a Foucault, homônimo, Vera Portocarrero, tomando a noção de “vitalismo” para ilustrar isso encontra muitas situações para descrever o objeto de estudo e método da epistemologia

e da arqueologia foucaultiana, ratificando a tese de Roberto Machado. Diz ela,

> A história das ciências tem de analisar o erro, distinguindo o inerte e o ativo, o nocivo e o fecundo. A verdade se dá no interior do discurso, num processo cuja historicidade é constituída no movimento de verdade e erro. *O elemento que exprime primordialmente sua normatividade é o conceito,* cuja historicidade constitui o objeto da epistemologia (PORTOCARRERO, 2009, p. 116, grifo nosso).

Mas o fundamental nessa questão do vitalismo é que, para Portocarrero, “é surpreendente a diferença do valor conferido a esse tema pela epistemologia de Canguilhem e pela história de Jacob, por um lado, e pela arqueologia de Foucault, por outro” (PORTOCARRERO, 2009, p. 107). Especificamente para este último, diz Portocarrero, “o vitalismo tem o valor apenas de efeito de superfície que diz respeito a uma camada mais fundamental do saber, a *episteme*” (PORTOCARRERO, 2009, p. 107).

Tomando agora em outro autor da torrente epistemológica, Gaston Bachelar, ver-se-ia que suas ideias chacelam as linhas diretrizes até aqui colocadas, a saber, crença em uma verdade, ou em uma aproximação progressiva desta através do trabalho das ciências e, concomitantemente, uma certa noção de progresso. Em *A formação do espírito científico* (BACHELARD, 1996, p. 11) Bachelard descreve em termos de “obstáculos” as diversas formas de conhecimento na direção da ciência, algo

que serve também para marcar diferença entre o historiador da ciência e o epistemólogo:

> O historiador da ciência deve tomar as ideias como se fossem fatos. O epistemólogo deve tomar os fatos como se fossem ideias, inserindo-as num sistema de pensamento. um fato mal interpretado por uma época permanece, para o historiador, um *fato*. Para o epistemólogo, é um *obstáculo*, um contra-pensamento (BACHELARD, 1996, p. 22).

Em outro momento Bachelard, parafraseando Comte, fala de "uma espécie de lei dos três estados para o espírito científico". Assim, a ciência surge após ficarem para trás o "estado concreto, em que o espírito se entretem com as primeiras imagens do fenômeno"; o "estado concreto-abstrato, em que o espírito acrescenta à experiência física esquemas geométricos e se apoia numa filosofia da simplicidade"; e o "estado abstrato, em que o espírito adota informações voluntariamente subtraídas à intuição do espaço real, voluntariamente desligadas da experiência imediata e até em polêmica declarada com a realidade primeira, sempre impura, sempre informe" (BACHELARD, 1996, p. 11).

Nesse texto Bachelard realça, pois, a diferença e mesmo a contradição entre experiência científica e experiência comum, esta não podendo ser "efetivamente verificada", permanecendo um fato e não podendo "criar uma lei". É certo que a ciência se faz por meio de precisões e retificações; ainda aí, contudo, isso traduz a sua historicidade, não sendo demérito

algum estar sempre problematizando, sempre questionando; afinal de contas, o saber ao qual procura a ciência só é um ponto provisório de chegada. Se ela "deseja saber [é para] imediatamente, melhor questionar" (BACHELARD, 1996, p. 21).

Parece, pois, que se é levado muito naturalmente a acreditar nesse "fosso" entre a epistemologia e Michel Foucault. E, de fato, este mesmo chegou a marcar uma distinção entre um conceito de ciência e um conceito de "saber", não podendo, pois, inserir-se *plenamente* naquela tradição epistemológica. Assim, *L'archéologie du savoir* chega a dizer:

> A prática discursiva não coincide com a elaboração científica a que pode dar lugar; e o saber que ela forma não é nem o esboço enrugado, nem o subproduto cotidiano de uma ciência constituída. As ciências – pouco importa, no momento, a diferença entre os discursos que têm presunção ou status de cientificidade e os que apresentam realmente seus critérios formais – aparecem no elemento de uma formação discursiva, tendo o saber como fundo (FOUCAULT, 2005, p. 240).

Mas talvez "fosso" seja uma palavra muito forte, tendo em vista a grande valorização que ele fez do trabalho dos epistemólogos, sobretudo com ênfase em Koyré, Bachelard, Cavaillès e Canguilhem. É ainda por guardar certa proximidade entre si que trabalhos como o de Pierre Macherey podem sugerir que há um traço comum entre Canguilhem e Michel Foucault, a saber, "a força das normas" (MACHEREY, 2009, p. 36). Isso porque a epistemologia daquele autor não se volta

para a ciência no intuito de inventariar as suas conquistas ou descobertas, mas de buscar "seu sentido", sua "razão de ser". Um trabalho filosófico, portanto, que, no caso daquela relação proposta por Macherey, busca mostrar um pararelo entre o *le normel et le pathologique* (2003), de Canguilhem, e *Naissance de la clinique* (2003b), de Foucault, ambos tendo em comum o ano de suas publicações (1966) e, sobretudo, "uma crítica radical da pretensão de objetividade do positivismo biológico" (MACHEREY, 2009, p. 102).

Sendo assim, melhor pensar que houve uma relação bastante complexa de Michel Foucault com a epistemologia e o próprio Roberto Machado não deixa de reconhecer isso, ao procurar mostrar aqueles "deslocamentos paulatinos" de uma perspectiva em relação à outra, sem defender algum tipo de corte radical e abrupto. A concentração no âmbito do conceito e certa afinidade temática são sinais dessa proximidade; nesse caso há pensar em uma relação que o próprio Machado certa vez aplicou a Nietzsche, e que poderia ter sido aplicada a Foucault, no sentido de realçar aquela *afinidade temática*: "A reflexão sobre a ciência, isto é, uma investigação sobre as questões afins do conhecimento, do pensamento, do intelecto, da razão, da consciência, do conceito, da verdade, encontra-se no âmago da filosofia de Nietzsche" (MACHADO, 1985, p. 07), ainda que ele não tivesse elaborado "um conceito de ciência" como tal.

Ter sido um herdeiro dessa série de problemas assumido desde Nietzsche; ter oscilado ora entre um afastamento, ora entre uma posição elogiosa de Foucault acerca da epistemologia; ter buscado caminhos distintos aos das filosofias do sentido, experiência e sujeito soberano, em prol de filosofias

voltadas ao conceito: eis os traços gerais da ligação entre Michel Foucault e a corrente epistemológica. Mas essa será uma relação que se tornará cada vez mais dispersa e longínqua, caso se adentre no âmago de sua posição "crítica" mais particular, tematizando a relação contígua sujeito-verdade-poder, suspeitando, pois, de todas as posições por demais ideais e otimistas acerca dessas noções, e colocando a ciência muito próxima de um artifício reacionário da sociedade, de um lado, e de uma expressão cultural em amplo sentido, do outro. A imagem foucaultiana do "crítico" cada vez mais começará a solicitar outras "assinaturas".

Outras determinações do “crítico“

Resumindo a questão da crítica, no sentido de como a entende Michel Foucault, esta passagem aparece de forma privilegiada: “Uma crítica não consiste em dizer que as coisas não são bem como elas são. Ela consiste em ver sobre quais tipos de evidências, de familiaridades, de modos de pensamento adquiridos e não refletidos repousam as práticas que se aceita” (FOUCAULT, “Est-il donc important de penser?”, DE, IV, 1994, p. 180). Portanto, há de se entender que as “evidências”, nas quais transitamos a partir das nossas crenças e atitudes mais comuns e rotineiras (este é um bom sentido para o “familiar” foucaultiano), devam sempre ser colocadas em xeque, de antemão.

Mas o referido “resumo” do conceito de crítica em Foucault peca pelo seu caráter sintético. O que irá marcar o seu traço personalístico como um “crítico” será o conjunto arquitetônico do seu pensamento, os elementos que transitarão, como diria Deleuze, por sua “máquina abstrata”. É mais uma vez no texto “Crítica y *Aufklärung*” (FOUCAULT, 1995, p. 5) que elementos importantes são lançados por Michel Foucault, cuja problemática do poder estará posto a todo o instante, juntamente com o do sujeito e da verdade.

Sujeito-verdade-poder

Analisando as práticas de governamento ocorridas nos terrenos da religião, do Direito e da ciência, bem como o seu reverso: as atitudes críticas que se lhes contrapuseram – já se viu que Foucault diz ter sido o "núcleo da crítica" a relação poder-sujeito-verdade (FOUCAULT, 1995, p. 5). Ou seja, nas suas palavras, "a crítica é o movimento por meio do qual o sujeito se atribui o direito de interrogar a verdade sobre os seus efeitos de poder, e ao poder sobre seus discursos de verdade" (FOUCAULT, 1995, p. 5). É preciso entender como esses três elementos daquela tríade em Foucault são construídos, a fim de dar conta do seu entendimento particular da questão crítica.

Em uma entrevista tardia, que já faz parte do seu terceiro grande momento (a genealogia da ética, a ser abordado mais a frente), Foucault menciona essa preocupação do Ocidente de buscar uma "obrigação de verdade", de dizê-la, de alcançá-la; ao mesmo tempo, de seu entrelaçamento com o poder. Grosso modo, facultando a existência de coisas e excluindo outras (FOUCAULT, "L'ethique du soici de soi comme pratique de la liberté", DE, IV, 1994, p. 723). Nessa mesma entrevista ele diz que os problemas econômicos podem ser resolvidos; "restam", porém, os problemas decorrentes dos "excessos de poder", como a guerra da Argélia, as intervenções russas etc... (FOUCAULT, "Pouvoir et savoir", DE, III, 1994, p. 401). Em outros momentos ele se reporta a maio de 1968 na França (FOUCAULT, "Non au sexe roi", DE, III, p. 264) e, de resto,

encontra-se várias situações cuja biografia foucaultiana dão exemplos curiosos e dramáticos.[46]

Tudo isso, seja no plano teórico, seja no plano biográfico, afunilava-se rumo à imbricação sujeito-verdade. Para Michel Foucault a história do conhecimento no Ocidente obedeceu durante muito tempo a duas exigências: à manutenção de uma relação com a soberania do sujeito, presente em termos como 'tradição', 'mentalidade', 'modos'; e uma segunda, não buscando propriamente "salvar o sujeito, mas a verdade", a saber, esta não se constituindo na história, mas "se revelando" nesta (FOUCAULT, "De la nature humaine: justice contre pouvoir", DE, I, 2001, p. 1348).

Para Foucault o sujeito foi "priorizado" pela filosofia, sobretudo, com autores como Descartes e Kant. E ainda que não se queira concordar com ele acerca disso, há uma plausibilidade em tal ideia. Descartes, em obras como o *Discurso do método* (1979), traz o pensamento e a existência (do sujeito)

46 Há importantes referências biográficas de Foucault sobre o que se está falando, sobretudo em Eribon (1990). Este autor escreve que Michel Foucault, aos 14 anos, então estudante do colégio São Estanislau, vivia numa França "há algumas semanas ocupada pelos alemães", e os horrores da guerra já batiam a porta (ERIBON, 1990, p. 20). Ele ainda acrescenta a questão do seu homossexualismo em 1950, onde fazia questão de manter velado numa França ademais preconceituosa, "'época da vergonha e da clandestinidade', no relato de Dominique Fernandez" (ERIBON, 1990, p. 43). A conclusão de Eribon é que Foucault teria inventado "uma aventura intelectual nos combates da vida individual e social, não para neles se ficar preso, mas para os meditar, os ultrapassar, os problematizar" (ERIBON, 1990, p. 45)... E combate até mesmo na expressão da palavra: afinal, como relatou um professor do *Collége de France* em 1971 a Dumézil, não seria Foucault visto ao lado de Sartre e dos esquerdistas em inúmeros protestos? Não encabeçaria cortejos de imigrantes e instalar-se-ia nos portões das prisões?

como os portos seguros da dúvida que encabeça o "cogito" e todo o clima de ceticismo da sua época. Tanto a dúvida, quanto o pensamento e a existência são ancorados, pois, em um sujeito que duvida, em um sujeito que pensa e que existe. Ao final, a certeza desse sujeito é que é assegurada, e aí estarão dadas as possibilidades do conhecer, através de um processo interno e subjetivo, onde a razão, apartada do espaço fenomênico, deverá por si mesma julgar o que, por exemplo, um fenômeno sugere: os exemplos da cera, do autômato e do sonho, em *Meditações* (DESCARTES, 1979a) espelham isso.

Kant, por seu turno, modela toda a compreensão da realidade, a partir do seu idealismo, como fundação eminentemente humana: é sob a nossa lente espacial e temporal, unida às categorias do entendimento, que o objeto é posto naquilo que ele é, a saber, um fenômeno, o que aparece. Em função disso é que o *noumeno* ou essência termina sendo o inapreensível ou incognoscível, a menos que se queira ir além das possibilidades cognoscentes humanas, deixando aí de lado o caráter crítico da filosofia; quer dizer, a menos que não se observe os limites da nossa razão (KANT, 1985).

Para Michel Foucault a tradição filosófica conservou, pelo menos após Descartes, chegando a Sartre, esse primado do sujeito. Falando sobre a sua geração, diz ele que ela ou era baseada na Fenomenologia, com o primado do sujeito constituinte, ou no marxismo, com seu relevo dado ao econômico e ao "jogo das superestruturas e das infra-estruturas" (FOUCAULT, "Entretien avec Michel Foucault", DE, III, 1994, p. 147). Vertentes não seguidas por ele, a saída achada consistiu em historicizar o sujeito dos fenomenólogos e dar àquele "uma consciência que se transforma através da história". O

sujeito constituinte ou tomado em si mesmo desaparece, pois, uma vez reconduzido à sua constituição forjada na trama histórica. E a pesquisa genealógica fica livre, então, para buscar os saberes, discursos e domínios do objeto "sem ter que se referir a um sujeito" (FOUCAULT, "Entretien avec Michel Foucault", DE, III, 1994, p. 147).

Quanto ao marxismo, para além de inúmeras querelas, Foucault vai se opor, por exemplo, à ideia de ideologia. Demarcando a noção de que existe uma realidade objetiva e concreta, de um lado, e um espaço teórico-idealizado, do outro, Foucault pensa que não há como escapar da ideia aí presente de uma verdade escondida, de um determinante econômico e de um sujeito que, preso nessa malha ilusória, termina perdendo a si mesmo em um processo alienante (FOUCAULT, "Entretien avec Michel Foucault", DE, III, 1994, p. 148).

Freud questionou esse crédito maior dado ao sujeito, mostrando que o homem é apreendido a partir das suas manifestações inconscientes, e não das posições claras e distintas que um sujeito possa fazer conscientemente. Para Michel Foucault, coube à psicanálise reavaliar "mais profundamente a prioridade um pouco sagrada conferida ao sujeito", devendo este ser colocado como alguém que é "fundado e refundado pela história" (FOUCAULT, "Sexualité et politique", DE, I, 2001, p. 1408). Mas foi Lacan que destronou o sujeito de maneira contundente, liberando-nos da oposição sujeito como radicalmente livre ou sujeito como determinado por condições sociais (FOUCAULT, "Lacan, le 'libérateur' de la psychanalyse", DE, IV, 1994, p. 205).

Voltando os olhos para a tradição filosófica, melhor seria seguir os passos de autores como Nietzsche. Segundo Roberto Machado (2000, p. 11), foi a partir dessa vertente filosófica que Foucault pôde se conectar com certos representantes da literatura – principalmente Hölderlin, Sade, Roussel, Flaubert, Mallarmé, Artaud, Bataille, Blanchot e Klossowski – além de outros autores como Barthes e Althusser, Wagner e Shopenhauer, todos esses questionando a “forma originária e autosuficiente” do sujeito, vinda desde a época cartesiana, ou questionando, dá no mesmo, a tendência antropológica da filosofia. Por fim, o Estruturalismo aparece fazendo coro com essa crítica: como visto, a estrutura não coloca o sujeito como algo de fundamental, mas como alguém que, antes de tudo, está preso em certas “estruturas”, possuindo nestas o seu lugar e a possibilidade do seu “movimento”, como num tabuleiro de xadrez (FOUCAULT, “La scène dela philosophie”, DE, III, 1994, p. 593).

Enfim, pensando primeiramente na relação sujeito-verdade, interessante é observar o que diz o verbete “Foucault” (FOUCAULT, DE, IV, 1994, p. 631): falando sobre si mesmo, a possibilidade de ele estar inscrito na tradição filosófica é pela continuação daquela da tradição crítica, inaugurada por Kant. Mas o que é fazer uma história crítica do pensamento? Não significa nem fazer uma história das ideias (e dos possíveis erros interpostos nessa tradição) nem uma “decifração dos não reconhecimentos aos quais ela estaria ligada”. Ou seja, “Não se trata de definir as condições formais de uma relação ao objeto”; antes, ao invés de tomar o pensamento como um sujeito endereçado para um objeto, trata-se de “determinar o que deve ser o sujeito, a qual condição ele está submetido, qual status deve ter, qual posição deve ocupar na realidade

ou no imaginário, para tornar sujeito legítimo de tal ou tal tipo de conhecimento; em resumo, trata-se de determinar o seu *modo de 'subjetivação'*" (FOUCAULT, "Foucault", DE, IV, 1994, p. 631).

Por outro lado, deve-se ainda determinar o seu *modo de objetivação*, no sentido de investigar em "quais condições alguma coisa pode tornar um objeto para um conhecimento possível" (FOUCAULT, "Foucault", DE, IV, 1994, p. 631, grifo nosso). Em outras palavras, como uma determinada realidade pode ser "objetivada" ou como ela pode "ser problematizada como objeto a conhecer" (FOUCAULT, "Foucault", DE, IV, 1994, p. 632), eis a questão colocada por Michel Foucault. E mais: qual é mesmo a relação que se estabelece entre esse algo objetivado e os processos de subjetivação que são instaurados aí, a saber, objetivação e subjetivação cujo desenvolvimento de ambos se dá de forma "mútua" ou de ligação "recíproca"?

Sujeito-verdade: pensa-se que as referências acima tocaram em elementos fundamentais acerca dessa relação. Mas e acerca da tríade sujeito-verdade-poder? Em primeiro lugar, Foucault não partilha da imagem límpida e transparente atribuída ao conhecimento e, consequentemente, à noção mais tradicional de verdade como adequação da coisa com o intelecto. Sua posição busca resgatar o caminho traçado por autores como Nietzsche. Em *A gaia ciência* (2001), Foucault interpreta a compreensão de Nietzsche com o conhecimento como uma invenção, atrelada a um "jogo de instintos, impulsos, desejos, medo, vontade de apropriação"; que é produzido não como efeito de harmonia, mas de rancor ou ódio (*haine*); que há sempre um interesse por detrás (relativamente àqueles instintos); que é menos um conhecimento da verdade do que

a produção de uma verdade por meio de uma "falsificação primeira e sempre reconduzida que põe a distinção do verdadeiro e do falso" (FOUCAULT, "La volonté de savoir", DE, I, 2001, p. 1111).

Assim, diz ele acerca do conceito de verdade: por esta eu "entendo um conjunto de procedimentos regulados para a produção, a lei, a repartição, a circulação e o funcionamento dos enunciados" (FOUCAULT, "La fonction politique de l'intellectuel", DE, III, 1994, p. 113). Há, pois, uma ligação circular entre os "sistemas de poder que a produzem e a sustentam e aos efeitos de poder que ela induz e que a reconduzem. 'Regime' da verdade"; tal regime não é "simplesmente ideológico ou superestrutural". Diz então Foucault:

> [...] o problema político essencial para o intelectual não é criticar os conteúdos ideológicos que seriam ligados à ciência, ou de fazer de forma que sua prática científica seja acompanhada de uma ideologia justa. Mas de saber se é possível constituir uma nova política da verdade. O problema não é de mudar a consciência das pessoas ou do que elas têm na cabeça; mas o regime político, econômico, institucional de produção da verdade; [a tarefa, pois, é] desprender o poder da verdade das formas de hegemonia (sociais, econômicas, culturais) no interior dos quais por um instante ela funciona (FOUCAULT, "La fonction politique de l'intellectuel", DE, III, 1994, p. 114).

Outra forma de se pensar nos discursos e na sua relação com a verdade e o poder é recusar ter uma posição dualista: discursos dominantes, de um lado, geralmente representados por classes dominantes, com as suas formas de repressão, exclusão etc., e discursos dominados, de outro – justamente, os que sofrem com as barreiras impostas pelos discursos hegemônicos. Os discursos estão instalados previamente em um "campo estratégico", o que significa dizer que ambos os supostos lados não param de se afrontar, onde "os elementos, as táticas, as armas não cessam de passar de um campo ao outro" (FOUCAULT, "Le discours ne doit pás être pris comme...", DE, III, 1994, p. 123).

> Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua política geral de verdade: quer dizer, os tipos de discurso que ele acolhe e faz funcionar como verdadeiro; os mecanismos e as instâncias que permitem dintinguir os enunciados verdadeiro ou falso, a maneira pela qual se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que tem a charge de dizer o que funciona como verdade (FOUCAULT, "Entretien avec Michel Foucault, DE, III, 1994, p. 158).

Enfim, por verdade ele entende "não uma espécie de norma geral, uma série de proposições. Eu entendo por verdade o conjunto de procedimentos que permitem a cada instante e a cada um de pronunciar enunciados que serão considerados como verdadeiros" (FOUCAULT, "Pouvoir et savoir", DE, III, 1994, p. 407). Daí o binômio verdade-poder, ao invés de

ciência-ideologia; daí o horizonte a ser perquirido: "os problemas políticos dos intelectuais" (FOUCAULT, "Entretien avec Michel Foucault", DE, III, 1994, p. 159). Acrescentando-se aqui a necessidade de uma pesquisa regional: como o poder que se exerce sobre a loucura produziu o discurso verdadeiro da psiquiatria? Mesma coisa para a sexualidade (FOUCAULT, "Non au sexe roi", DE, III,1994, p. 257).

Dessa forma, se a história do Ocidente não deveria ter deixado de lado o tema da verdade, devia ser no sentido de como ela foi produzida em cada época e situação e de como produziu os seus efeitos. Esta lacuna, porém, foi a que mais perdurou: "A história da 'verdade' – do poder próprio aos discursos aceitos como verdadeiros – está inteiramente por fazer" (FOUCAULT, "Non au sexe roi", DE, III, 1994, p. 258). Mais adiante, nessa mesma entrevista ele diz ter sido "sempre meu problema: efeitos de poder e produção de verdade" (FOUCAULT, "Non au sexe roi", DE, III, 1994, p. 263).

Sujeito-verdade-poder encontra ainda outra ancoragem fundamental: a que liga essa tríade à questão do "teatro". Mais precisamente, diz Foucault, a questão "filosofia, verdade e teatro" precisou aguardar Nietzsche, mais uma vez. Platão e Descartes colocaram questões como o que é verdade e realidade, o que é ilusão e mentira. No caso do filósofo grego, ainda não abordado aqui, o famoso "mito da caverna" traz a ideia de que há uma "luz" esperando pelos homens para além da sua caverna de "sombras", ou ignorância. E se essa saída é por si mesma penosa: ver o sol do conhecimento após tanto contemplar formas sombreadas dói e ofusca por completo a visão, a descoberta paulatina da verdade trará libertação e felicidade (PLATÃO, 2000, p. 225).

O "teatro" Nietzsche-foucaultiano é diferente. Suas cenas não querem selar razões, conhecimentos ou verdades, ao preço de coisas que seriam irracionais, mentirosas ou falsas: "Ora, o teatro é alguma coisa que ignora absolutamente essas distinções. Não tem sentido se perguntar se o teatro é verdadeiro, se ele é real, ou se ele é ilusório, ou se ele é mentira; o único fato de pôr a questão faz desaparecer o teatro". Sem buscar instalar-se na questão de saber se a medicina ou a psicanálise são verdadeiras ou falsas, o que importava para Foucault era a "encenação" da doença, da loucura, do crime, "quer dizer, como as pessoas as percebiam, qual o valor dado, qual papel representava" (FOUCAULT, "La scène de la philosophie", DE, III, 1994, p. 571).

Nesse "teatro da verdade" o poder ressoa a todo o instante, não mais no âmbito de alguma espécie de oposição: a verdade afronta o poder, intimida-o ou o denuncia. Ao contrário, há mesmo uma imbricação entre os termos, uma necessidade complementar entre ambos, e a política é um palco privilegiado disso:

> Nada é mais inconsistente do que um regime político que é indiferente à verdade; mas nada é mais perigoso do que um sistema político que pretende prescrever a verdade. A função do 'dizer verdade" não tem que tomar a forma da lei [...]. A tarefa do dizer verdade é um trabalho infinito: a respeitar em sua complexidade é uma obrigação na qual nenhum poder pode fazer a economia. Salvo ao impor o silêncio da servidão" (FOUCAULT, "Le souci de la vérité", DE, IV, 1994, p. 678).

Ora, a verdade é alguma coisa que, pelo menos numa apreciação tradicional e com todo o peso que ela sempre solicitou, quer universalizar-se. Desinteressando-se por isso, o importante é buscar o "acontecimento", que foge ao caráter de eternidade da verdade. Compactuar com a imagem tradicional mais acima significaria não conceder a Michel Foucault o personagem conceitual de filósofo, e ele assume isso em "La scène de la philosophie" (FOUCAULT, "La scène de la philosophie", DE, III, 1994, p. 573). Mas sem problemas, pois o interessante para Michel Foucault é perceber os processos que atravessam as pessoas, movimentos e forças não conhecidas, e só aí ele se aproximaria do "papel do filósofo". Como já visto, ser um diagnosticador dessas forças, diagnosticar a atualidade (FOUCAULT, "La scène de la philosophie", DE, III, 1994, p. 573).

Se, pois, há forças passam pelos sujeitos, melhor pensar não propriamente na verdade que algum sujeito pudesse adquirir, mas em processos de subjetivação. "Eu chamaria subjetivação o processo pelo qual se obtem a constituição de um sujeito, mais exatamente de uma subjetividade, que só é evidentemente uma das possibilidades dadas de organização de uma consciência de si" (FOUCAULT, "Le *retour de la morale*", DE, IV, 1994, p. 706). O sujeito em Sade desaparece na medida em que este autor dá privilégio à "força infinita do desejo", ao invés de realçar o poder consciente do sujeito. Se há uma necessidade de abolir tal privilégio é na medida em que o sujeito se torna não mais do que "um elemento no interior de uma combinação", e esse questionamento da pessoa individual é sinal de que hoje vive-se em "uma profunda crise da sociedade" (FOUCAULT, "Les problèmes de la culture. Um débat Foucault-Preti", DE, I, 2001, p. 1244-1245).

Michel Foucault não chegou a fazer uma teoria específica sobre o poder. A começar pela ideia de que isto – "o" poder – não existe, senão que ele é sempre relacional, ele se constitui a cada instante, ele, sobretudo, "funciona". É preciso "não tomar o poder como um fenômeno de dominação massiva e homogênea", uma vez que ele circula e funciona, ou seja, "jamais é localizado aqui ou ali", o poder "transita pelo indivíduo que ele constituiu" (FOUCAULT, Cours du 14 janvier 1976, DE, III, 1994, p. 180).

Uma tarefa fundamental a ser perquirida é, portanto, buscar os "mecanismos infinitesimais" nas relações de poder. Assim, é "fácil" – e por isso reprovável – dizer que os loucos foram internados baseados em inúmeras justificativas plausíveis, ao invés de buscar uma causa atrelada às pretensões de uma burguesia que, a partir dos séculos XVI e XVII, buscava forças produtivas, não as encontrando nos insanos. A esse "fenômeno geral de dominação da classe burguesa" poder-se-ia, ao invés, procurar ramificações dessa exclusão no seio da família, da medicina, da polícia etc. (FOUCAULT, Cours du 14 janvier 1976, DE, III, 1994, p. 182).

Portanto, não ter delimitado essa questão em um conjunto teórico específico, conceitual, não o exime de ter inovado a maneira de compreendê-lo, pelo contrário. Assim, a sua "analítica do poder" (termo mais apropriado do que "conceito de poder") se estende por toda a obra, abarcando temas como "Biopoder, Biopolítica, Disciplina, Governo, Liberalismo, Luta, Medicalização, Panóptico, Polícia e Razão de Estado" (CASTRO, 2009, p. 323). Sem que se precise refazer todo esse caminho foucaultiano, reservamos esta parte da tese para mostrar um pouco a constituição funcional desse poder,

concentrando logo após em dois aspectos: em um poder ancorado em muito nas ciências e, depois, na necessidade de haver, em nossa sociedade, uma "circulação" desse poder, que vai estender-se às instituições educacionais e ao problema da "norma", linha mestra que percorrerá todo esse processo.

Em 1977 Foucault diz: "É o problema de que determina quase todos os meus livros: como, nas sociedades ocidentais, a produção de discursos mudam (ao menos por um tempo determinado) de um valor de verdade ligado aos diferentes mecanismos e instituições de poder?" (FOUCAULT, "Séxualité et verité", DE III, 1994, p. 137). Em síntese, o que procura Foucault é transferir a pesquisa sobre o poder do lado do "edifício jurídico da soberania", dos aparelhos de Estado ou das ideologias, para uma "análise do lado da dominação [...] dos operadores materiais, das formas de sujeitamento, do lado das conexões e utilizações dos sistemas locais desse sujeitamento, do lado, enfim, dos dispositivos de saber" (FOUCAULT,Cours du 14 janvier 1976, DE, III, 1994, p. 184). Diz Foucault textualmente:

> Para conduzir a análise concreta das relações de poder é necessário abandonar o modelo jurídico da soberania [que implica pensar] o indivíduo como sujeito de direitos naturais ou de poderes primitivos. Imagina-se aí sujeitos ideais que, espontaneamente, cedem seus direitos em favor da coletividade ou de uma convivência comum, o que quer dizer, que se sujeitam livremente. (FOUCAULT, "Il faut défendre la société", DE, III, 1994, p. 124).

Foucault tenta inverter isso: é preciso ver "como as relações de sujeitamento podem fabricar sujeitos". Quando se pensava na relação poder-soberania, seja ela monárquica ou democrática, buscava-se inscrevê-la no âmbito do "direito de punir". Ao invés disso, é preciso ver como esse direito está instalado ou atravessa os corpos nas instituições locais, regionais, materiais. O lugar jurídico do exercício do poder deve cada vez mais ser deixado de lado a favor da disseminação disso no amplo horizonte das instituições sociais (FOUCAULT, Cours du 14 janvier 1976, DE, III, 1994, p. 178). Embora ele em *A ordem do discurso* (1996) tenha se referido a um poder na sua concepção tradicional, ou seja, como "mecanismo essencialmente jurídico", o que diz a Lei e o que ela interdita – repressão, portanto, como usou em *Histoire de la folie* (embora tenha achado esse tratamento pertinente, se se considerar que o caso da loucura foi, em grande medida, tratado a partir de formas de exclusão) – ao estudar a penalidade, em *Surveiller et punir*, convenceu-se de que não era "realmente em termos de direito, mas em termos de tecnologia, em termos de tática e de estratégia" que as relações de poder deveriam ser analisadas ("Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps", DE, III, p. 229). A partir do séc. XIX até a loucura passou a ter um tratamento "positivo" relativamente ao poder, ao inserir-se em uma "grande tecnologia da psique" (FOUCAULT, "Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps", DE, III, 1994, p. 230).

Dessa forma, ao reportar-se ao Direito ele "não pensa simplesmente na lei, mas no conjunto de aparelhos, insitituições, regulamentos, artigos de lei"; da mesma forma ao dizer dominação ele se refere "a múltiplas formas de dominação que podem se exercer no interior da sociedade. Não, pois, o rei na

sua posição central, mas sujeitos em suas relações recíprocas; não a soberania no seu edifício único, mas os sujeitamentos múltiplos que têm ligação ou que funcionam no interior do corpo social" (FOUCAULT, Cours du 14 janvier 1976, DE, III, 1994, p. 178). Juntando um e outro chega-se a uma interpretação do Direito "não do lado de uma legitimidade a fixar, mas do lado de procedimentos de sujeitamentos que ele põe em obra" (FOUCAULT, Cours du 14 janvier 1976, DE, III, 1994, p. 178). Diz ele aí que, no lugar de se fazer aparecer a soberania e a obediência, seria preciso pôr em jogo "o problema da dominação e do sujeitamento".

O que se precisa fazer é analisar as "técnicas e táticas de dominação", e os locais onde estas se ancoram. E uma dessas ancoragens esteve ligada à "história da verdade" que, para o Foucault desde os idos de 1974, esteve atrelada no Ocidente a dois caminhos: um, à história das ciências (viu-se anteriormente a sua menção elogiosa a Canguilhem, autor que não compactuava com uma visão rígida de saber científico, mas faltava dizer algo acerca do estatuto da ciência como tal); a outra, a "regras de jogo a partir das quais se vê nascer certas formas de subjetividade, certos domínios de objetos, certos tipos de saber" ("De la nature humaine: justice contre pouvoir", DE, I, 2001, p. 1348).

Todas essas análises são pautadas por mediações históricas, daí podendo-se tirar algumas conclusões. Foucault aponta que nos séculos XVII e XVIII é que surge uma nova mecânica de poder, o poder disciplinar: no lugar de um poder exercido sobre a terra e seus produtos – onde a teoria da soberania esteve instalada (embora vá permanecer como "ideologia do direito") – o novo poder disciplinar será exercido sobre o corpo. E se Michel Foucault diz que "O discurso da disciplina

é estranho àquele da lei" é porque "As disciplinas vão portar um discurso que será aquele da regra, mas não da regra jurídica derivada da soberania; elas portarão um discurso da regra natural, quer dizer, da norma", tanto se referindo menos ao Direito do que ao campo das ciências humanas, quanto a "sua jurisprudência", o saber clínico (FOUCAULT, Cours du 14 janvier 1976, DE, III, 1994, p. 188). "O desenvolvimento da medicina, a medicalização geral do comportamento, das condutas, dos discursos, dos desejos", tudo isso termina se reencontrando com dois traços heterogêneos, o da "disciplina e da soberania" (FOUCAULT, Cours du 14 janvier 1976, DE, III, 1994, p. 188). Assim, as "peças constitutivas dos mecanismos gerais do poder em nossa sociedade" são o direito da soberania e a mecânica disciplinar (FOUCAULT, Cours du 14 janvier 1976, DE, III, 1994, p. 189).[47]

Nas sociedades ocidentais a linguagem do poder é o Direito, ao invés da magia ou da religião (FOUCAULT, "Le jeu de Michel Foucault", DE, III, 1994, p. 305). Para que a burguesia se desembaraçasse do poder monárquico foi preciso valer-se do discurso jurídico, do discurso do Direito; e essa foi uma das razões pelas quais durante tanto tempo se esteve preso a uma concepção jurídica do poder, um poder que

---

47 É proveitoso lembrar aqui da tese de doutorado de Marcio Alves da Fonseca. Segundo ele, em *Michel Foucault e o Direito* (2002, p. 30 e 242), houve três figuras foucaultianas relativas à relação direito-norma: "a perspectiva de uma *primeira oposição* entre direito e normalização, a perspectiva de uma implicação entre direito e normalização e a perspectiva de uma nova oposição (não conceitual) entre direito e normalização". Quanto à perspectiva última, ela visaria a "interrogar sobre a possibilidade de práticas ligadas ao direito que possam representar uma forma de resistência ao poder normalizador", direção que será adotada no Capítulo IV desta tese.

diz não, da proibição, daquilo que cerceia, que diz respeito à lei, à regra, ao soberano, à delegação de poder – tudo isso indo à contramão de uma noção real do funcionamento do poder. Daí buscar-se pensar não no poder, mas em poderes, localizando-os “em sua especificidade histórica e geográfica”, vendo que eles, ao invés de buscarem dizer não, buscam “ser produtores de uma eficiencia, de uma aptidão, produtores de um produto”, (FOUCAULT, “Les mailles du pouvoir”, DE, IV, 1994, p. 186-187).

Porém, achando o Direito algo “inadequado”, “irreal” e “abstrato”, o que o interessou foi aquilo que se mostrava como “extrajurídico”: o sujeito classificado como normal ou anormal, suas pulsões agressivas identificadas – enfim, deslocamento que ia do plano jurídico ao plano médico (FOUCAULT, “Le pouvoir, une bête magnifique”, DE, III, 1994, p. 378). Ou, se se quer, do plano jurídico para o plano “científico”. Em “Questions à Michel Foucault sur la géographie” (FOUCAULT, DE, III, 1994, p. 29) Foucault diz ser contra filosofias que visam a um “discurso de verdade sobre não importa qual ciência”. O projeto positivista caracterizou-se por buscar as leis dos fenômenos. Ele, ao contrário, sempre pensou em “como a verdade na história pode ter politicamente o seu efeito”, sempre pensou menos no ideal de verdade do que nos “combates” dentro do palco da história, sendo tal questão anterior mesmo às críticas aos positivistas, não atentos à delimitação e observância das peculiaridades existentes entre ciências humanas e naturais.

Daí Foucault ter falado, nessa perspectiva, sobre a medicina, psiquiatria e penalidade, e jamais pretender fazer uma “história geral das ciências humanas, nem fazer uma crítica em geral da possibilidade das ciências. O subtítulo de *As palavras e*

as coisas não é a *arqueologia*, mas uma arqueologia das ciências humanas" (FOUCAULT, "Questions à Michel Foucault sur la géographie", DE, III, 1994, p. 29). Inspirando-se novamente em Nietzsche, a pergunta a ser feita é: "Não mais: qual é o caminho mais seguro da verdade? Mas, qual foi o caminho casual da verdade?" (FOUCAULT, "Questions à Michel Foucault sur la géographie", DE, III, 1994, p. 31). Está-se assim falando acerca da coação do verdadeiro. O que significa dizer que cada sociedade tem sua política geral da verdade ou seu regime de verdade? Que existem os discursos que "ela acolhe e faz funcionar como verdadeiro" (FOUCAULT, "La fonction politique de l'intellectuel", DE, III, 1994, p. 112). Na nossa sociedade Foucault diz haver "cinco traços historicamente importantes":

> A 'verdade' está centrada sobre a forma do discurso científico e sobre instituições que o produzem; ela está submetida a uma constante incitação econômica e política (necessidade de verdade tanto para a produção econômica quanto para o poder político); ela é objeto, sob formas diversas, de uma imensa difusão e consumo (ela circula nos aparelhos de educação ou de informação dont l'étendue é raltivamente largo no corpo social, malgrado algumas limitações estritas); ela é produzida e transmitida sob o controle não exclusivo mas dominante de alguns grandes aparelhos políticos ou econômicos (Universidade, armée, écriture, médias); enfim, ela é a entrada de todo um debate político e de todo um afrontamento social (lutas 'ideológicas") (FOUCAULT, "La fonction politique de l'intellectuel", DE, III, 1994, p. 113, grifo nosso).

Ora, quando Foucault analisou o problema da loucura, sua interrogação foi no sentido de saber "como e por que o discurso científico sobre a loucura apareceu naquele momento, ou seja, em suma, após o fim do século XVII" (FOUCAULT, "De l'archéologie à la dynastique", DE, I, 2001, p. 1278). A pergunta foucaultiana não busca pensar, por exemplo, nas iniciativas da ciência em depurar o seu corpo teórico, pressupondo-se neste caso avançar no problema do conhecimento e da verdade. Na entrevista de Michel Foucault acima, datada de 1973, a sua conclusão mais proeminente é a de que na nossa cultura "saber e poder estão profundamente ligados" (FOUCAULT, "De l'archéologie à la dynastique", DE, I, 2001, p. 1282).

Nesse sentido, se a pergunta primeira acerca da ciência não deve ser aquela voltada para o seu estatuto epistemológico, é porque se trata de compreender o que, qualificando esta ou aquela disciplina como científica, tal saber então legitimado buscará desqualificar outros tantos (FOUCAULT, "Cours du 7 janvier 1976", DE, II 1994, p. 166). No "Cours du 7 janvier 1976" (FOUCAULT, DE, II 1994, p. 163) Foucault aborda a ideia de crítica, geralmente entendida como "uma espécie de produção teórica autônoma", e cada vez mais ligada à necessidade de um 'retorno ao saber' ou 'retorno ao conhecimento' daqueles que operam o movimento crítico. Ora, o que pode se ver aí, contudo, é a necessidade foucaultiana de fazer aparecer a "insurreição dos 'saberes sujeitados'". Teria se valido a "crítica" do aparecimento de uma sociologia da delinqüência, ou do aparecimento "de conteúdos históricos que permitiram fazer, tanto do asilo quanto da prisão, a crítica efetiva"? (FOUCAULT, "Cours du 7 janvier 1976", DE, II 1994, p. 163)?

A opção foucaultiana é pelo segundo ponto, concluindo em seguida que "só os conteúdos históricos podem permitir reencontrar a clivagem dos afrontamentos e das lutas que os ordenamentos funcionais ou as organizações sistemáticas têm por tarefa justamente, mascarar" (FOUCAULT, "Cours du 7 janvier 1976", DE, II 1994, p. 163). Daí se vê como fica clara a ideia de um saber sujeitado: primeiro, ele se instala de forma mascarada "no interior dos conjuntos funcionais e sistemáticos", cabendo à crítica buscar fazer reaparecer essas máscaras.

É preciso, portanto, identificar essa "máscara" construída em torno da ciência, fazendo com que o saber apareça envolto em "idealidades": que haja divisão entre "homens do poder e homens do saber"; que estes "devem renunciar a todo poder, renunciar a toda participação na cidade para adquirir a verdade". Em suma, Foucault defende a ideia de que há um "apetite gigantesco de poder" no Ocidente, infiltrado nas malhas do saber (FOUCAULT, "De l'archéologie à la dynastique", DE, I, 2001, p. 1282).[48]

Aquelas duas tendências da história do conhecimento (falado no tópico sobre a verdade), salvar o sujeito e a verdade, deram

> [...] um certo romantismo à história da ciência: solidão do homem de verdade, originalidade que reencontrava a origem para a história e malgrado esta. Eu penso que, mais fundamentalmente, trata-se

48 Daí, conclui ele na página seguinte, como o Marxismo pudera ter almejado ser um instrumento de análise e de luta apartado desse apetite pelo poder, que busca vigiar e controlar?

> de sobreimpor teoria do conhecimento e sujeito do conhecimento sobre a história do conhecimento (FOUCAULT, “De la nature humaine: justice contre pouvoir”, DE, I, 2001, p. 1349).

Nesse sentido, há de se explicar como a mudança teórica em relação a algo se modifica “sem passar por um ‘inventor’ original que descobre a ‘verdade’”; em segundo lugar, “deve-se mostrar como o funcionamento das regras de compreensão pode produzir em um indivíduo um conhecimento novo e inédito” (FOUCAULT, “De la nature humaine: justice contre pouvoir”, DE, I, 2001, p. 1350).

A “cientificidade” de algo tem a ver “com um número de regras que vão definir a aceitabilidade ou a gramaticidade dos enunciados”; daí a criação ou inventividade serem apenas instâncias “possíveis” dentro do quadro de saber existente, e essa consciência é manifestada por Michel Foucault, quer dizer, a consciência de que, quando ele pensa estar falando algo de novo, fá-lo na medida da sua inserção em um horizonte lingüístico e epistemológico no qual ele mesmo transita (FOUCAULT, “De la nature humaine: justice contre pouvoir”, DE, I, 2001, p. 1352-1353).

Mas quer-se frisar aqui o seu alvo às ciências, mesmo às naturais. Para Foucault, uma simples caracterização científica dos biólogos, como a classificação dos animais e das plantas, passara por diferentes regras: simbolismo, história natural, anatomia comparativa, teoria da evolução – e “Cada vez essa reescritura torna o saber completamente diferente em suas funções, sua economia, suas relações internas” (FOUCAULT, “De la nature humaine: justice contre pouvoir”, DE, I, 2001,

p. 1355). Acrescente-se a isso que, em tal horizonte, leva-se em conta o contexto econômico, técnico, político e sociológico imperante.

Pensar dessa forma significa acatar a ideia de que um determinado saber não corresponde a algo como uma retirada do véu do erro ou ignorância, que há todo um contexto externo que a determina. Em uma palavra, que há comprometimentos sérios do saber científico com o momento histórico em que ele vive, e Foucault dá alguns exemplos acerca disso. Tomando o conceito biológico de "degenerescência" como alvo, este não teria representado um caso particular de ideologia científica racista? Por isso Foucault dizer que "O racismo não foi de início uma ideologia política"; que o antisemitismo moderno começou com aquele conceito, nascido no âmago da ciência biológica (FOUCAULT, "Le jeu de Michel Foucault", DE, III, 1994, p. 324-325).

Ao pensar no surgimento de algumas outras ciências, como a demografia e a estatística, como não ver que elas apareceram, a partir do século XVIII, atreladas a conjunturas sócio-econômicas, os "fenômenos de população", quando começam a ganhar destaque a questão das epidemias, das condições de habitat e de higiene das pessoas, implicando no funcionamento da sociedade liberal burguesa? Ciência e poder aí se atrelaram, pois, formando a "biopolítica" ou "biopoder", e isso mostra o linque com a criação de ciências.[49]

49 Para ele a biopolítica foi a maneira pela qual ele tentou, "após o século XVIII, racionalisar os problemas colocados à prática governamental pelos fenômenos proprios a um conjunto de viventes constituídos em população: saúde, higiene, natalidade, longevidade, raças..." (FOUCAULT, "Naissance de la biopolitique", DE, III, 1994, p. 818).

Afinal, pensando agora no fenômeno da loucura, como não concordar que ela, tendo se tornado um objeto de estudo, nasceu de uma "situação econômica e social particular" vivida pelo Ocidente (FOUCAULT, "De la nature humaine: justice contre pouvoir", DE, I, 2001, p. 1357)? Para Michel Foucault, isso responde melhor à questão do surgimento dos saberes, do que uma explicação voltada para as descobertas feitas pelos grandes gênios e inventores, rumo a uma apreensão do real cada vez mais objetivada e posta a nu (FOUCAULT, "De la nature humaine: justice contre pouvoir", DE, I, 2001, p. 1358).

A ligação entre saber e poder em *Histoire de la folie* viu na prática psiquiátrica sua ligação com instituições, exigências econômicas, urgência de decisões políticas de regulações sociais etc. (FOUCAULT, "Entretien avec Michel Foucault", DE III, 1994, p. 141). Essas disciplinas, portanto, como no seu estudo sobre a Medicina (FOUCAULT, 2003b), são engajadas "muito profundamente nas estruturas sociais" (FOUCAULT, "Entretien avec Michel Foucault", DE III, 1994, p. 141), daí não se falar apenas em estruturas epistemológicas:

> O que está em questão é o que rege os anunciados e a maneira pelas quais ele se regem uns e outros para constituir um conjunto de proposições aceitáveis cientificamente e suscetíveis, por conseguinte, de ser verificadas ou invalidadas pelos procedimentos científicos. Problema em suma de regime, de política do enunciado científico. Nesse nível, trata-se de saber não qual é o poder que pesa *do exterior* sobre a ciência, *mas quais efeitos de poder circulam entre os enunciados científicos* (FOUCAULT, "Entretien avec Michel Foucault", DE III, 1994, p. 144, grifo nosso).

Perguntar como funcionava a loucura em uma sociedade como a nossa significava perguntar por esse discurso que tem o estatuto e a função de discurso de verdade, a saber, o discurso científico, mas, ao mesmo tempo, fugindo do círculo epistemológico preso à dicotomia verdade-erro (FOUCAULT, "Le jeu de Michel Foucault", DE, III, 1994, p. 312). E mesmo que as ciências se transformem e se encontrem justificativas plausíveis para pensar que poderia tratar-se de um fenômeno evolutivo na ceara do conhecimento, o interesse foucaultiano era distinto, consistindo em "saber quais eram os grupos de transformações necessárias e suficientes no interior do regime mesmo dos discursos para que se possam empregar essas palavras aí antes do que aquelas" (FOUCAULT, "Le jeu de Michel Foucault", DE, III, 1994, p. 314). Não era seu objetivo fazer uma apologia à descontinuidade, mas entender como um regime de saber ou uma ordem de saber podia mudar (FOUCAULT, "Entretien avec Michel Foucault", DE III, 1994, p. 141). Ou seja, não buscando ver apenas possíveis "mudanças de conteúdo", quando "antigos erros" se substituem a "novas verdades", ou ainda pensar o fenômeno como possíveis mudanças paradigmáticas, como em Kuhn (1991).

A análise arqueológica foucaultiana, acrescentando talvez algo mais do que se viu no primeiro capítulo, buscou analisar as práticas discursivas "em suas regras internas e em suas condições de aparição"(FOUCAULT, "Entretien avec Michel foucault", DE, IV, 1994, p. 72); buscou ainda colocar problemas de forma "rigorosa", "precisa" e "séria", ou seja, "justamente em suas formas mais singulares e mais concretas", embora assim fazendo possa-se estar inserido em problemas gerais; afinal, "o que há de mais geral em uma sociedade do

que a maneira pela qual ela define sua relação com a loucura?" (FOUCAULT, "Entretien avec Michel foucault", DE, IV, 1994, p. 84). Em resumo:

> Enquanto que os historiadores das ciências, na Franca, se interessaram essencialmente pelo problema da constituição de um objeto científico, a questão que eu me pus era esta: como se faz que o sujeito humano se dê a si mesmo como um objeto de saber possível, através de quais formas de racionalidade, através de quais condições históricas e finalmente a qual preço? (FOUCAULT, "Structuralisme et poststructuralisme", DE, IV, 1994, p. 442).

Em outro momento ele diz:

> [...] meu problema foi saber se não seria possível fazer uma história das ciências que tente recuperar o nascimento, o desenvolvimento, a organização de uma ciência não realmente a partir de suas estruturas racionais internas, mas a partir dos elementos exteriores que puderam justamente lhe servir de suporte (FOUCAULT, "La scène de la philosophie", DE, III, 1994, p. 583).

Ora, se as "práticas discursivas", como os discursos científicos, não podem ser entendidas como mera "fabricação de discursos", é porque elas "tomam corpo nos conjuntos técnicos, nas instituições, nos esquemas de comportamento, nos tipos de transmissão e de difusão, *nas formas pedagógicas*

que ao mesmo tempo as fixam e as mantêem (FOUCAULT, "La volonté de savoir", DE, I, 2001, p. 1109, grifo nosso). Inegalvelmente a educação pode ser compreendida como um aporte fundamental a essa difusão do conhecimento. Seguindo o fio condutor do parágrafo inicial desta parte temática da tese, o prolongamento das críticas endereçadas à ciência precisará tocar, pois, nesse aspecto. Duas perguntas devem ser respondidas: primeiro, qual tipo de difusão do conhecimento a educação em geral, mas focando na universitária (em tese uma instância privilegiada de pesquisa e produção de saber e tecnologia), busca perpetuar? Segundo, como pode surgir aí um pensar crítico, caso a resposta da primeira questão tocar no âmbito da busca de processos normalizantes?

A tentativa a seguir é investigar os poucos momentos em que Michel Foucault se refere à educação, sobretudo nas vezes em que aparece nos Dits et écrits. Porque, como escreveu Gadelha,

> [...] embora fiquemos com a impressão de que a educação pareça estar sempre ali, em alguma medida presente, implicada no funcionamento das disciplinas, do dispositivo da sexualidade, do poder pastoral, dos processos de normalização, de regulamentação da vida das famílias pobres, da organização da produção, no mais das vezes, essa pesença parece discreta, aparecendo como tema/questão coadjuvante, cumprindo como que um papel secundário em face de outros mecanismos ou dispositivos de regulação e controle da vida do corpo-espécie da população (GADELHA, 2009, p. 172).

Sem perder de vista a rarefação dos estudos foucaultianos relativos à educação, não obstante, sob a lente da história algumas datas são importantes para ele no tocante a essa temática. Foucault identifica no século XV e início do XVI o aparecimento de uma preocupação ocidental com ela de maneira bem específica. Com o desenvolvimento do capitalismo, a educação vai incorporando as tendências de disciplinarização e de normalização da existência (FOUCAULT, "Le pouvoir, une bête magnifique", DE, III, 1994, p. 375), e o grande problema da pedagogia que aparece é o do governo das crianças (FOUCAULT, "La 'governamentalité'", DE, III, 1994, p. 636).

Em "De la nature humaine: justice contre pouvoir" (FOUCAULT, DE, I, 2001, p. 1361) Foucault estabelece uma relação necessária entre educação e política. Primeiro, diz ele, "A essência da nossa vida é feita, antes de tudo, do funcionamento político da sociedade na qual nos encontramos". Ora, o sistema escolar só aparentemente visa à distribuição do saber; sua pretensão velada é contribuir para a manutenção de certa classe social, excluindo outras, e é precisamente este o papel político que se deve exercer em uma sociedade como a nossa: "criticar o funcionamento das instituições aparentemente neutras e independentes" (FOUCAULT, "De la nature humaine: justice contre pouvoir", DE, I, 2001, p. 1364).

Isso tem a ver com um ponto de partida foucaultiano acerca dos procedimentos básicos da nossa sociedade. Recusando o questionamento da sociologia tradicional, voltado para o aspecto de como a nossa sociedade cria a coesão entre os homens, a postura de Michel Foucault foi ao sentido inverso: "através de qual sistema de exclusão [...], através de qual jogo de negação e de rejeição a sociedade pode começar a funcionar" (FOUCAULT, "Á propos de la prison d'Attica", DE, I, 2001, p. 1395-1396)?

Eduação e poder, dessa forma, aproximam-se a cada instante, e o coroamento desses elementos encontra as táticas e estratégias de poder (FOUCAULT, "Michel Foucault, o ilegalismo e a arte de punir", DE, III, 1994, p. 87). Em "Des questions de Michel Foucault à 'Hérodote'" ele diz que o termo estratégia é importante quando se quer estudar o saber e suas relações com o poder e que a necessidade de constituir um espaço de saber reservado à ciência tem uma razão: "A partilha entre ciência e saber não científico é um efeito de poder ligado à institucionalisação dos conhecimentos na Universidade, centros de pesquisa etc." (FOUCAULT, DE, III, 1994, p. 94-95).[50]

Outro problema relativo à educação é a sua colocação como instância detentora de uma suposta prerrogativa de confiscar o "direito de falar", assim como ocorreu com a administração e os seus reformadores no caso da instituição prisional (FOUCAULT, "Les intellectuels et le pouvoir", DE, I, 2001, p. 1181). Em "Table ronde" (DE, I, 2001, p. 1199) Michel Foucault vê o trabalho social inscrito "no interior de uma grande função", a saber, vigiar e corrigir os indivíduos, "ou seja, puni-los ou pedagogisá-los". E se se fala em trabalhadores sociais, a hipótese de Foucault, a pergunta que ele faz é se sua origem não deriva da função do educador, "o 'instrutor' propriamente dito" (FOUCAULT, DE, I, 2001, p. 1199), apontando para um paradoxo específico: ora, entendendo o papel do intelectual, na melhor das hipóteses, como alguém capaz de diagnosticar o presente, como fica isso se os próprios trabalhadores sociais

---

50 Outro exemplo dessas táticas de poder é quando a sociedade burguesa-cristã no século XIX fez do sexo um pecado; ora, ligado a fins econômicos, deve-se preferir o trabalho ao prazer, à reprodução da forças do que à sua dispersão (FOUCAULT, "L'Occident et la vérité du sexe", DE, III, 1994, p. 103).

terminam representando o papel do instrutor e do professor secundário, nascendo, não obstante, daqueles intelectuais? Eis a "grande traição dos intelectuais com relação [pois mancomunado] ao estado burguês" (FOUCAULT, "Table ronde", DE, I, 2001, p. 1199).[51]

Nesse sentido, como pensa Foucault, a Universidade se assemelha aos ritos de passagem existentes nas sociedades primitivas. Nesse texto de 1972 Foucault vê a Universidade hoje diferente da do século XIX; nesta, "o ensino superior era exclusivamente reservado às crianças da burguesia", ou a "essa franja da pequena burguesia", reserva de mão-de-obra necessária à indústria e ao desenvolvimento científico e técnico. Como as Universidades de hoje acolhem estudantes de classes econômicas mais inferiores ("em vias de proletarização"), o "estatuto da Universidade torna-se problemático". Entenda-se isso direito: para Michel Foucault a nossa sociedade sempre buscou "rejeitar" ou "excluir" coisas – e tal foi o estudo que ele empreendeu, o que era do "seu interesse". Uma "primeira função da Universidade [é, portanto,] colocar os estudantes fora de circulação. Sua segunda função, entretanto, é integradora: uma vez que um estudante passou seis ou sete anos de sua vida nessa sociedade artificial, ele se torna assimilável: a sociedade pode consumi-lo"; ele recebe "insidiosamente" valores, modelos de conduta socialmente desejáveis, "formas de ambição e elementos de um comportamento político" (FOUCAULT, "Conversation avec Michel Foucault, DE, I, 2001, p. 1052).

51 Por exemplo, aprende-se que a luta social deve ser feita através da justiça burguesa, preferindo o juiz a uma vingança. Sobre isso um dos trabalhos de maior fôlego de Michel Foucault foi "Sur la justice populaire. Débat avec les mãos" (DE, I, 2001, p. 1208).

Ambigüidade das funções universitárias, portanto: elas devem continuar sendo um meio de exclusão, mas, por outro lado, engendram inimigos internos, estudantes aqui ou ali com um potencial revolucionário (FOUCAULT, "Conversation avec Michel Foucault, DE, I, 2001, p. 1053). E a crítica que eles fazem vão além dos teóricos, historiadores ou "arquivistas". Os estudantes é que se tornam os "seus próprios arquivistas". Isso tem a ver com a "maneira pela qual as sociedades transmitem o saber", inseridas em um "sistema complexo" e não ainda "plenamente analisado" (FOUCAULT, "Conversation avec Michel Foucault, DE, I, 2001, p. 1051). Esses estudantes se colocam na posição de eventuais "transgressores", e isso se alinha à perspectiva foucaultiana: menos fornecer um "remédio" para os problemas educacionais do que a abertura de um horizonte de transgressão e de "estímulo" para contra-investidas não institucionais (VEIGA-NETO, 2005, p. 18).

Falando sobre o ensino na França – pois ele diz não conhecer muito o sistema americano, embora acredite ser "sem dúvida" diferente – acha que o professor universitário, por seu status de funcionário público, "perpetua o sistema de transmissão do saber que exige o governo, ou seja, a classe burguesa, cujos interesses são representados pelo governo". A "marcha livre" de um ensino universitário exigiria fazer deste lugar algo diferente daquele que simplesmente "aceita os valores que lhe são impostos", mas essa "marcha" parece ser menos uma vocação universitária do que uma tensão vivida neste meio, face às exigências veladas da burguesia nesses novos tempos.

Mostrando que uma análise crítica precisa assenhorear-se das peças do jogo que estão dispostas sobre a mesa, quanto

aos estudantes mesmos há de se observar a relação deles na França com a influência exercida, primeiro, pelo conservadorismo do partido comunista: "O partido comunista aceita e perpetua a maior parte dos valores burgueses (na arte, família, sexualidade, na vida cotidiana em geral). As pessoas devem se libertar desse conservadorismo cultural, tanto quanto do conservadorismo político" (FOUCAULT, "Conversation avec Michel Foucault, DE, I, 2001, p. 1056-1061).

Uma segunda grande influência vem da C.G.T (a central dos trabalhadores), embora na América se conviva com a questão racial mais fortemente do que na França. Neste país, diante de dois modelos disponíveis – o americano e o russo – o partido comunista "impôs" o segundo, e a nova luta travada é, primeiro, contra essa influência massiva e, segundo, contra o "chauvinismo cultural" existente, manifestado na França pela pouca tradução de livros americanos. Enfim, "Nós não devemos permitir que a luta contra a influência e as relações econômicas com os Estados Unidos afete nossas relações com os intelectuais americanos" (FOUCAULT, "Conversation avec Michel Foucault, DE, I, 2001, p. 1056-1057).

Falando sobre Maio de 68 na França, diz ter entendido o slogan de morte à Universidade no seu sentido mais superficial, ou seja, àquela universidade modelar do século XIX, preocupada em formar uma elite social burguesa. Mas a tarefa não é pequena: "restam os grandes mecanismos secretos pelos quais uma sociedade transmite seu saber e se transmite ela mesma sob a aparência do saber: eles estão sempre aí, jornais, televisão, escolas técnicas, e os liceus mais ainda do que a Universidade" (FOUCAULT, "Par-delà le bien et le mal", DE, I, 2001, p. 1097).

Mas tudo não se passa ao abrigo da razão. Ao contrário, é ela mesma que se liga, antes de tudo, a algo que tem a ver com um duplo movimento: codificação/prescrição, de um lado, e formulação do verdadeiro e do falso, do outro (FOUCAULT, "Table ronde du 20 mai 1978", DE, IV, 1994, p. 26). As "práticas" cotidianas são a mistura de códigos que"

> [...] regulam maneiras de fazer (que prescrevem como escolher as pessoas, como as examinar, como classificar as coisas e os signos, como adestrar os indivíduos etc.) e uma produção de discursos verdadeiros que servem de fundamento, de justificação, de razões de ser e de princípio de tranformações dessas mesmas maneira de fazer. Para dizer as coisas claramente: meu problema é saber como os homens se governam (eles mesmos e os outros) através da produção de verdade (FOUCAULT, "Table ronde du 20 mai 1978", DE, IV, 1994, p. 26);

Antes do século XIX a sociedade Ocidental se apresentava como "sociedades de direito, com parlamentos, legislações, códigos, tribunais"; a partir do século XIX, ao contrário, nasce

> [...] todo um outro mecanismo de poder que se infiltrava, que não obedece a formas jurídicas e que não tinha por princípio fundamental a lei, mas antes o princípio da norma, e que tinha por instrumento não mais os tribunias, a lei e o aparelho judiciário, mas a medicina, os controles sociais, a psiquiatria, a psicologia. Nós estamos pois em um mundo disciplinar, nos estamos em um mundo da regulação

> [...], nós vivemos em um sociedade onde o crime não é mais simplesmente a transgressão da lei, mas antes o desvio com relação à norma", entendendo por esta algo que vai além de um "plano jurídico (FOUCAULT, "Les mailles du pouvoir", DE, IV, 1994, p. 199).

Assim, se juristas e advogados falam de norma e disciplina, é que antes eles "são obrigados a empregar esse vocabulário". Entre a nova tecnologia do poder que se desenvolve no capitalismo, Foucault diz haver uma "implicação permanente" de ambos: se o primeiro faz parte do segundo, este só pode se desenvolver utilizando-se daquele (FOUCAULT, "Les mailles du pouvoir", DE, IV, 1994, p. 200). Em outras palavras, se o poder não apenas reprime, se ele faz algo mais a não ser criar a Lei, é porque visa a algo muito mais ínfimo e geral: engendrar, por todos os cantos, processos de normalização dos sujeitos, a saber, de seus pensamentos e de suas condutas, seja ao nível individual, através das disciplinas, seja ao nível da população, através do biopoder.

Quanto às disciplinas, tratadas por Foucault de maneira detalhada em *Surveiller et Punir* (2003f), ele toma o cuidado de diferenciar uma sociedade disciplinar e uma sociedade disciplinada; nesta última, estar-se-ia falando, como em Weber, de um "tipo ideal": o homem disciplinado. A sociedade disciplinar, ao contrário, tomando corpo a partir do século XVIII em diante, quando se formam aos poucos o capitalismo e as indústrias, inaugurou uma tecnologia do adestramento, da vigilância do comportamento e da "individualisação dos elementos do corpo social" (FOUCAULT, "Introduction", DE, IV, 1994, p. 13). Ela doravante vai percorrer as grandes

fábricas, o exército, as *escolas*, sendo algumas das suas características importantes: 1– ser "Uma arte de repartição espacial dos indivíduos", a fim de obter uma máxima eficácia; 2 – um controle visando não o resultado, mas o desenvolvimento de uma ação; 3 – uma técnica de poder, implicando uma "vigilância constante e perpétua dos indivíduos"; e 4 – supõe registros permanentes, ou anotações periódicas e comunicação de informações para os escalões superiores.

A disciplina é uma técnica de poder que busca obter como resultado a "singularização dos indivíduos. É o poder de individualização cujo instrumento fundamental reside no exame" (FOUCAULT, "L'incorporação do hospital na tecnologia moderna", DE, III, 1994, p. 517). Em outro momento Michel Foucault se torna mais claro acerca da relação disciplina-individuação: "[...] como vigiar alguém, como controlar sua conduta, seu comportamento, suas aptidões, como intensificar sua performance, multiplicar suas capacidades, como colocá-lo onde ele será mais útil" (FOUCAULT, "Les mailles du pouvoir", DE, IV, 1994, p. 186-192)?

E, embora a disciplina não tenha sido apagado na *démarche* posterior de Michel Foucault, é incorporado a um outro mecanismo mais geral: o da norma.Como escreve Castro (2009, p. 309), a Lei diz respeito a condutas de indivíduos presas "a um *corpus* de códigos e de textos"; a qualificações dos atos individuais como "permitidos ou proibidos"; busca, a partir daí, a condenação; e, por fim, fica restrita a esse âmbito legal, não tendo uma "exterioridade" além da Lei. A norma é muito mais abrangente: ela se situa em um campo de "comparação" e de "diferenciação" entre os indivíduos, onde a norma comumente estabelecida é o *optimum* a que se pode e deve chegar; não se atendo ao permitido ou proibido, "A norma mede

em termos quantitativos e hierarquiza em termos de valor a capacidade dos indivíduos", valorizando as condutas tanto quanto elas consigam conformar-se aos padrões, homogeneizando os indivíduos; por fim, a sua "exterioridade" é o limite traçado entre o normal e o anormal, ou entre o normal e o patológico, como no caso da medicina, "ciência régia" dessa relação (FOUCAULT, apud CASTRO, 2009, p. 310).[52]

A preocupação com o tema da norma, para autores de referência importantes do pensamento de Michel Foucault, como Pierre Macherrey, demarcaria mesmo uma linha mestra que percorre todos os momentos foucaultianos acima falado, ligando-o a autores como Canguilhem. Para Macherrey (2009), tomando a psiquiatria como exemplo, ao mostrar, com Foucault, que ela descende do inquisidor, com suas técnicas de marcação, de diagnóstico ou de interrogatório, busca o entendimento segundo o qual o poder da lei em nossa sociedade está "se integrando a um poder muito mais geral: grosseiramente, aquele da norma", quer dizer, cessando de "ser uma sociedade jurídica articulada essencialmente sobre a lei", tornando-se uma sociedade "articulada sobre a norma". Como no exemplo do crime, busca-se entendê-lo como uma doença, cuja condenação passa por procedimentos ou "prescrições terapêuticas", ou seja, a medicina, como ciência do normal e do patológico, "vai ser a ciência rainha" (FOUCAULT, "La extension sociale de la norme", DE, III, 1994, p. 75).

---

52 Referenda-se isso através de uma passagem retirada dos *Dits*: "Por pensamento médico eu entendo uma maneira de perceber as coisas que se organizam entorno da norma, ou seja, que tenta repartir o que é normal e o que é anormal", assim como ao falar em pensamento jurídico ele busca repartir aquilo que se diz ser lícito do que é ilícito (FOUCAULT, "Le pouvoir, une bête magnifique", DE, III, 1994, p. 374).

A lição dos "homens infames"[53]

Em janeiro de 1977 Michel Foucault escreve, para *Les cahiers du chemin*, um artigo entitulado "La vie des hommes infâmes" (FOUCAULT, DE, III, 1994). Foucault se debruça em documentos emitidos em nome do rei e que "tinham por função sujeitar a medidas de segurança, tais como a prisão ou o internamento todo indivíduo cujos comportamentos eram, nos discursos desses mesmos documentos, tipificados de 'indesejáveis'" (FOUCAULT, "La vie des hommes infâmes", DE, III, 1994, p. 237). Nas palavras de Gilles Deleuze, "um dos textos mais violentos de Foucault" e, ao mesmo tempo, "o mais engraçado também" (DELEUZE, 1990, p. 134). Acredita-se que esses escritos, apesar da necessidade de se fazer os devidos deslocamentos históricos, reatualizando-os para os dias atuais (pois sua referência repousa nos anos de 1660-1760), espelham, de maneira bastante privilegiada, a forma pela qual a sociedade reparte a relação entre sujeito, verdade e poder.

Ao falar dos homens infames não se trata de buscar uma referência de vida ou de existência nas grandes personalidades, nos sujeitos consagrados seja pela história, seja localmente, em alguma fração de sociedade e lugar em que ele esteja instalado. Tal personalidade tranformar-se-ia em cânone a ser seguido, em diapasão comparativo cujos atos poderiam adquirir, talvez, ainda que momentaneamente, o estatuto de conduta exemplar, quase universal. As pessoas

53 Como suporte das traduções do francês para o português de "A vida dos homens infames" será utilizada a edição portuguesa de 1992, contida no livro *O que é um autor?*.

comuns seriam, na melhor das hipóteses, repetidoras desses grandes e valorosos homens.

Em "La vie des hommes infâmes" é o reverso disso o que é encontrado. Foucault faz o leitor deparar-se com os homens comuns; ou "pior", homens colhidos pela leitura de fragmentos de vidas, por "antologia de existências", aqui ou ali "sufocadas" socialmente ao adotarem práticas incomuns: Mathurin Milan era louca por sempre "esconder-se da família [e] levar uma vida obscura no campo"; Jean Touzard foi acusado de "'Frade apóstata, sedicioso" e sodomita (FOUCAULT, "La vie des hommes infâmes", DE, III, 1994, p. 237-238). Por que isso acontecia? Por que a sociedade se esmerara tanto para calar esses gritos quase inaudíveis?

Antes de responder a isso Foucault faz algumas observações: seriam tais escritos menos afeitos aos historiadores do que escritos de humor e subjetivos? Ou "livro de convenção e de jogo"? Daria no mesmo, talvez, diz ele, contanto que a captação desses personagens obedecesse a certas regras: que fossem reais, com existências "obscuras e desafortunadas", contadas em poucas páginas ou frases; que os relatos apresentados não fossem anedotas, mas tivessem "realmente feito parte da história minúscula daquelas existências, da sua infelicidade, da sua raiva ou da sua duvidosa loucura"; e que o "efeito" dessas histórias fosse a mistura de "beleza e pavor" (FOUCAULT, "La vie des hommes infâmes", DE, III, 1994, p. 239). Regras, na verdade, utilizadas por Foucault para "reencontrar algo como aquelas existências-clarão, como aqueles poemas-vida" (FOUCAULT, "La vie des hommes infâmes", DE, III, 1994, p. 239).

Entranhamente, como esses homens infames encontraram visibilidade? Não deveriam ter ficado em um espaço nebuloso e imperceptível, sem serem "arrancados à noite", nas belas palavras de Foucault? Sim, caso não fossem postos à luz pelo "encontro com o poder" – eis a primeira grande conclusão foucaultiana (FOUCAULT, "La vie des hommes infâmes", DE, III, 1994, p. 240). Ou seja, "O poder que vigiou aquelas vidas, que as perseguiu, que, ainda que por um só instante, prestou atenção às suas queixas e ao seu leve burburinho e que as marcou com um golpe das suas garras"; ao mesmo tempo, também um poder "que suscitou as poucas palavras que delas nos restam" (FOUCAULT, "La vie des hommes infâmes", DE, III, 1994, p. 241). Ou um poder que termina sendo "O ponto mais intenso das vidas, aquele em que se encontra a sua energia, encontra-se efetivamente onde elas se confrontam com o poder, se batem com ele, tentam utilizar-lhe as forças ou escapar-lhe às armadilhas" (FOUCAULT, "La vie des hommes infâmes", DE, III, 1994, p. 241).

Trata-se aqui da observância dos detalhes da vida cotidiana, do "universo ínfimo das irregularidades e das desordens sem importância" (FOUCAULT, "La vie des hommes infâmes", DE, III, 1994, p. 245): antes, feita pela Igreja, cuja confissão fazia "passar pelo fio da linguagem o minúsculo mundo de todos os dias, os pecadilhos, as faltas, mesmo que imperceptíveis, até aos turvos jogos do pensamento, das intenções e dos desejos" (FOUCAULT, "La vie des hommes infâmes", DE, III, 1994, p. 245); a partir de finais do século XVII, papel reservado ao Estado, que irá substituir o plano religioso pelo administrativo, o perdão pelo registro. Vai haver lugar para a denúncia e o inquérito, para o relatório e o dossiê, cuja contrapartida poderá ser o enclausuramento.

Os minúsculos gestos de cada um são, portanto, vigiados. Estes gestos vão incluir, nos documentos estudados por Michel Foucault, desde a bebedeira até a desobediência familiar, desde a má administração financeira às injúrias ou agressões no âmbito familiar. Todos esses microproblemas são resumidos por Foucault como "pequenos desvios de conduta" (FOUCAULT, "La vie des hommes infâmes", DE, III, 1994, p. 246). Mas quem fazia a denúncia? Não o rei, propriamente e na maioria das vezes, mas as pessoas da proximidade dos acusados: os familiares (pai, mãe ou filhos), os vizinhos, "o pároco por vezes, ou algum notável" (FOUCAULT, "La vie des hommes infâmes", DE, III, 1994, p. 246). Não abuso do poder absoluto do monarca, mas extensão desse poder a todos aqueles que, habilidosos, sabendo "jogar o jogo [poderem] tornar-se face ao outro um monarca terrível e sem lei: *homo homini rex*" (FOUCAULT, "La vie des hommes infâmes", DE, III, 1994, p. 247).

Em suma, o vigiar as pessoas é um fenômeno que não precisava se prender aos grandes monumentos do poder, ao Estado, por exemplo. É no entorno da vida diária de cada um que a pressão do enquadramento normalizador se faz mais presente. Daí a conclusão foucaultiana de que "A intervenção de um poder político sem limites nas relações quotidianas torna-se, assim, não apenas aceitável e familiar, mas também profundamente desejada" (FOUCAULT, "La vie des hommes infâmes", DE, III, 1994, p. 247), embora as coisas fossem mudar. Endereçadas diretamente ao rei, como "*primeiro afloramento do quotidiano no código do político*", a linguagem das denúncias era por demais "decorativa", "desproporcional", "empolada" (FOUCAULT, "La vie des hommes infâmes", DE, III, 1994, p. 249, grifo nosso).

Para Foucault, se uma série de coisas mudará, como se disse, a atenção dada à vida cotidiana vai permanecer. Na virada do século XVIII instar-se-á "uma rede fina, diferenciada, contínua, onde se disseminam as diversas instituições da justiça, da política, da medicina, da psiquiatria" (FOUCAULT, "La vie des hommes infâmes", DE, III, 1994, p. 250). Agora, com uma linguagem utilizada menos imprecisa, recorrentemente saída das mãos dos homens comuns ou humildes, uma linguagem com pretenções objetivas fortalece o discurso de denúncia:

> [...] o discurso que se irá formar então já não terá uma teatralidade artificial e inepta; desenvolver-se-á numa linguagem que terá a presunção da observação e da neutralidade. O banal será analisado de acordo com a grelha eficaz, mas cinzenta da administração, do jornalismo e da ciência (FOUCAULT, "La vie des hommes infâmes", DE, III, 1994, p. 250)

Por que a relação quotidiano-poder permanecerá? Já se viu: o poder político e suas instituições variadas não se valerão apenas de proibições e recusas, vigias e punições. O enquadramento que se quer obedecerá à estratégia de usar o poder também para "incitar", "sucitar", "agir" e "falar" (FOUCAULT, "La vie des hommes infâmes", DE, III, 1994, p. 251). Nessa obsessão de dizer a verdade própria do Ocidente que, como tal, é uma forma de "coação" – conclui Michel Foucault – a literatura aparece de forma ambígua: embora fazendo parte desse sistema de coação, "ela terá a tendência de pôr-se fora da lei, ou pelo menos tomar a seu cargo o

escândalo, a transgressão ou a revolta” (FOUCAULT, “La vie des hommes infâmes”, DE, III, 1994, p. 252). Deleuze, em sua pequena monografia sobre Foucault (1988), disse que o que estava em questão era o seguinte:

> Se o poder é constitutivo de verdade, como conceber um “poder de verdade” que não seja mais verdade de poder, uma verdade decorrente das linhas transversais de poder? Como “ultrapassar a linha”? [...] O que resta, então, salvo essas vidas anônimas que só se manifestam em choque com o poder, debatendo-se com ele, trocando com ele ‘palavras breves e estridentes’, antes de voltar para a noite, o que Foucault chamava ‘a vida dos homens infames’ (DELEUZE, 1988, p. 102)?

Cabe lugar agora retomar aquela questão colocada por Habermas relativamente a sua crítica de uma aporia do poder presente na obra foucaultiana, pois a conclusão do texto sobre os homens infames deixa à vista a relação entre o quotidiano das pessoas e o poder. Haveria alguma saída para isso, e que servisse também de resposta para Habermas? Sem quere levar o mérito mesmo da questão longe demais, indica-se aqui uma possível resposta de Foucault: de fato, o poder – que antes de tudo é uma “relação” – “está sempre presente”, em “diferentes níveis” e sob “diferentes formas”. Mas se ele está em toda parte, se isso toca diretamente na questão das liberdades pessoais, a posição de Foucault caminhou no sentido totalmente contrário à de Habermas: “se há relações de poder através de todo corpo social, é porque há liberdade por toda parte”, e o grande erro foi não ver que “as relações de poder não são

alguma coisa de mal em si" (FOUCAULT, "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté", DE, IV, 1994, p. 720, 727).

Ora, de um lado a lição dos "homens infames", a lição tirada desse texto é de que há poderes localizados que muitas vezes tentam barrar comportamentos "diferentes". Ser diferente, entrar em situações ou comportamentos que fogem dos padrões sociais não raramente desperta as forças reacionárias da sociedade, ao ponto de que a liberdade de contra-poder será sempre uma possibilidade à espreita (esse tema precisará ser retomado no Capítulo seguinte, endereçado ao traço personalístico do esteta).

Por outro lado, valorizando a lição dos homens infames, o caso seria talvez identificar as formas sociais de dominação, na verdade "jogar com o mínimo possível de dominação" e descobrir os focos de "resistência" [*résistance*] (FOUCAULT, "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté", DE, IV, 1994, p. 727). Entra-se aí na distinção feita por Foucault entre "jogos estratégicos entre liberdades" e os "estados de dominação" (o que se chama ordinariamente de poder) (FOUCAULT, "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté", DE, IV, 1994, p. 728). Em todo caso, resistir é de início "dizer não" e "fazer desse não uma forma de resistência decisiva" (FOUCAULT, "Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité", DE, IV, 1994, p. 741). Daí um novo par a ser observado: o par poder-resistência. Há sempre poder e há sempre resistência. Resta saber se o caminho a ser seguido poderá aportar, de maneira mais definitiva, no âmbito do personagem conceitual de "crítico". Resta saber acerca do que terá a dizer as suas três dimensões da crítica, como a seguir.

As "dimensões" arqueológica, genealógica e estratégica da crítica

Em "Qu'est-ce que la critique? [Crítique y *Aufklärung*]" (FOUCAULT, 1995), Michel Foucault a certo instante começa a propor de foma mais contundente o seu entendimento específico acerca da atitude crítica. Ele nomeia algumas diretrizes: primeiro, sem querer descampar para uma filosofia da história ou para uma história da filosofia, trata-se de empreender uma prática "histórico-filosófica". Esta deve ir além da busca por uma "experiência interna" do sujeito – as críticas à corrente fenomenológica são expostas com vigor –, bem como buscar conteúdos históricos "preparados por historiadores e retomados, de maneira elaborada, como fatos" (FOUCAULT, 1995, p. 10).

A prática histórico-filosófica deve elaborar ao seu modo a sua "ficção", e sempre buscar aí respostas à "pergunta sobre as relações entre as estruturas de racionalidade que articulam o discurso verdadeiro e os mecanismos de sujeição ligados a esses discursos", indagações que excedem o âmbito do historiador (FOUCAULT, 1995, p. 10-11). Como trabalhado no Capítulo I, a história e a filosofia não podem conviver separadamente, e a esse imperioso conluio Foucault o resume da seguinte maneira: "[...] dessubjetivar a questão filosófica recorrendo ao conteúdo histórico e liberar os conteúdos históricos graças à interrogação sobre os efeitos de poder que os afeta em virtude da verdade que dizem revelar" (FOUCAULT, 1995, p. 11).

Em segundo lugar, se foi com Kant e a questão da *Aufklärung* que uma tradição crítica foi instaurada, é imprescindível entender esse momento como uma época privilegiada.

Dizendo isso Foucault não pretende negar que o século XVIII, por exempo, encontrou suas raízes no XII, comparações possíveis com outras tantas épocas, mas "tentar ver sob que condições, ao preço de quais modificações ou de quais generalizações, pode-se aplicar a qualquer momento da história essa pergunta da *Aufklärung*" (FOUCAULT, , 1995, p. 12).

O "resgate" de Michel Foucault da atitude crítica inaugurada por Kant aparece na conferência "Qu'est-ce que la critique? [Crítique y *Aufklärung*]" como uma porposição algo "vaga". Falando modestamente ao público (entende-se isso como a presença do traço personalístico do "professor-pesquisador", conforme a ideia vista pela lente de Noguera-Ramírez, 2011), propõe ele "sugestões" diversas para o problema, opondo uma busca pela "legitimidade do conhecimento", por uma "eventualização",[54] cujos aspectos deveriam conter "O caráter arqueológico da investigação histórico-filosófica"; o caráter "genealógico" e o "estratégico" de tal investigação, entendendo-os como "três dimensões necessariamente simultâneas da mesma análise", requisito para se completar o procedimento crítico.

Sobre o aspecto da arqueologia, já se falou desde o primeiro Capítulo desta tese. Cabe sinalizar aqui apenas que, nesta conferência proferida em maio de 1978 ("Qu'est-ce que la critique? [Crítique y *Aufklärung*]"), Michel Foucault ainda revive o seu antigo projeto metodológico dos anos de 1960. Ao público o que ele faz é, notadamente, realçar alguns aspectos. Foucault reforça a sua não busca por coisas como "certo

---

54 Na nota de rodapé n. 5 dessa conferência (1995, p. 13), o próprio Foucault se desculpa pelo termo algo estranho, embora já o tivesse utilizado em *L'archéologie du savoir* (2005).

ou falso, fundamentado ou não, real ou ilusório, científico ou ideológico, legítimo ou abusivo", pois sua pretensão será buscar com a pesquisa arqueológica "os laços, as conexões, que podem ser descobertas entre mecanismos de coerção e elementos de conhecimento" (FOUCAULT, 1995, p. 13).

Em outras palavras, buscar as conexões entre conhecimento e poder, os seus "jogos de envio mútuo e de apoio", os efeitos de um sobre o outro, a racionalidade que se defende relativamente ao primeiro aspecto, o gnosiológico, mostrando aos seus proponentes a cada momento suas justificações, seus cálculos e eficácia técnica. A aceitabilidade de um conjunto de conhecimentos prende-se a um contexto histórico-cultural, e se o discurso está atado ao poder, se não é possível separar um do outro, é porque a cada regra discursiva legitimada vai portar seus "efeitos de restrição" (FOUCAULT, 1995, p. 14).

Ideia que não deixou Foucault salvaguardado de inúmeras críticas. Pode-se citar alguns autores clássicos bem recorrentes, como Baudrillard (1984), Merquior (1988) ou Habermas (1990), cujas teses vão inclusive apontar para um Foucault algo retórico, niilista e cético, mas todos eles apontando o problema geral da relação saber-poder. Do primeiro deles retira-se tal passagem:

> A escrita de Foucault é perfeita, já que o próprio movimento do texto traduz admiravelmente aquilo a que se propõe: esta espiral generativa do poder, que não é mais uma arquitetura despótica, mas um encadeamento em abismo [...] Enfim, o discurso de Foucault é um espelho dos poderes que ele descreve (BAUDRILLARD, 1984, p. 11, 13).

Em outras palavras, se Foucault via o poder em tudo, isso já partia do seu próprio estilo, e talvez até só servisse para reafirmar esse estilo mesmo. Fora de ambições estéticas, fora do empenho inegável de uma bela escrita, os escritos de Foucault não conduziam a nada. Pior ainda, por ser um estilo-poder incitante, sedutor, só por conta de tais artimanhas conseguia, aos menos avisados, convencer, mostrar razões legítimas relativas a conhecimentos. E levar os menos atentos, poder-se-ia assim interpretar Baudrillard, mais para abismos disfarçados pela retórica da linguagem, suas artimanhas e engenhosidades, do que para clareiras.[55]

Quanto a Habermas a sua crítica em torno da questão do saber/poder é mais evidente ainda, e ele dá a isso a expressão "aporias de uma teoria do poder":

> O conceito de poder em Foucault não permite um tal conceito de contra-poder que se apoiaria sobre uma filosofia da história e conferiria privilégios cognitivos. *Cada* contra-poder move-se já no horizonte do poder que ele combate e transforma-se, logo que vitorioso, num complexo de poder que provoca outro contra-poder. A genealogia do saber não pode sair deste

55 Há certa plausibilidade nas críticas de Baudrillard. Na defesa de sua tese de doutorado "*Folie et Déraison*", "M. Canguilhem fala de retórica quanto a certos fragmentos e o presidente acha-o demasiado zeloso na busca do 'efeito' " (ERIBON, 1990, p. 144). Em 1972, quando da reedição desse livro, Foucault mesmo dirá a Claude Maurice (apud ERIBON, 1990, p. 153): "Se eu tivesse de voltar a escrever este livro hoje integrar-lhe-ia menos retórica". Por fim, J. Merquior lembraria ao leitor de incluir Foucault na tradição de glamour da escrita, antes do que rigor filosófico, seguindo os passos de Bergson e Sartre (MERQUIOR, 1988, p. 14).

> círculo enquanto ativar a insurreição das formas desqualificadas do saber e mobilizar o saber oprimido contra o constrangimento de um discurso teórico, formal e científico (HABERMAS, 1990, p. 263-4).

Habermas tinha razão, parcialmente pelo menos. Não há uma luta contra um poder estabelecido que, se vitorioso, não se instalasse ainda nesse reino de poder. Porém, até que ponto este seria um "círculo vicioso" para Foucault? Até que ponto um poder de horizontes tão amplos, chamados de microfísico por Michel Fopucault – que, como os átomos, estão por toda parte – excluiria iniciativas legítimas em prol de processos libertários? A lição dos "homens infames" parece propor uma resposta a isso, mas cabe ainda citar a posição defendida por John Rajchman:

> O modelo de crítica concebido por Foucault é distinto do neokantiano de Habermas. Sua crítica não é uma tentativa do uso de normas racionais numa análise geral do Estado ou da sociedade; consiste mais numa constante 'desobediência civil' dentro de nossa experiência constituída (RAJCHMAN, 1987, p. 11)

Quanto a Merquior, ele fala de uma ideologia contracultural que perpassaria a obra de Foucault, "profundamente equivocada", pois "rebelião contra a ilustração como fonte principal e paradigma da moderna cultura nacional-liberal". Como, insiste ele, "desmistificar a cultura" sem conservar um "modelo de verdade capaz de distinguir a teoria da ideologia,

o conhecimento da mistificação"? (MERQUIOR, 1988, p. 275) A conclusão de Merquior é grave: Foucault é um autor híbrido, meio nostálgico, como Nietzsche, e por outro lado cético, como um bom pensador "moderno" (MERQUIOR, 1988, p. 271, 275, 271), inviabilizando de resto o ideário científico. Ou seja, como alguma história pode ser realmente coerente se não reserva certos espaços para uma "descrição da ciência, sua natureza e seus efeitos"? Foucault, ao voltar-se para os conhecimentos informais ao invés de levar seriamente em conta a ciência, tornou tal procedimento, pensa Merquior, "fatal para seu programa" (MERQUIOR, 1988, p. 280).

As críticas de Habermas e de Merquior são, particularmente aí, rebatidas por Sergio Rouanet. Para este, numa passagem longa, mas bastante enfática, se se vê uma denúncia sistemática de Foucault pela ciência, cabe notar que ele não pretendia, ao contrário, destruí-la, condenar a razão científica, enfim, senão apontar para relações de poder presentes no seu interior. Ou seja,

> [...] mostrar os condicionamentos pré-científicos da ciência (configurações de poder) e sua refuncionalização para fins extracientíficos, o que está na melhor tradição (moderna) da filosofia não-positivista, inclusive do próprio Habermas, e propor, como alternativa para as ciências humanas e para a historiografia tradicional, uma arqueogenealogia que atenda a requisitos de cientificidade pelo menos tão exigentes quanto os aplicados às ciências tradicionais. Não se trata de rejeitar o saber, mas de combater os efeitos de poder inerentes ao funcionamento da

> ciência, invocando, nesse combate, não a desrazão, a intuição, o *elan* vital ou a vontade de poder, mas, prcisamente, o saber, ou saberes, localizados nos *bas-fonds* da ciência oficial (ROUANET, 1987, p. 220).

O caráter arqueológico da investigação histórico-filosófica, aportando nas malhas discursivas, sem idealizações de qualquer espécie precisaria, assim, passar para um outro nível, ser completado pela pesquisa genealógica, que encontra maior dentendimento caso não se fique preso àquilo que, sinteticamente, está dito em "Qu'est-ce que la critique? [Crítique y *Aufklärung*]" acerca da noção foucaultiana de genealogia. O tema da genealogia em Foucault, caso se tome a sua *démarche* de forma repartida, surge nos anos de 1970 como uma pesquisa voltada para a genealogia do poder, (com *Surveiller et punir* e *La volonté de savoir*); e como uma genealogia da ética, quando, em 1984, aparecem *L'usage des plaisirs* e *Le souci de soi*.

A genealogia do poder põe uma questão fundamental: como o saber se engaja em estruturas sociais e em efeitos de poder (formas sociais e políticas)? Tal questionamento direcionou os estudos foucaultianos em *Histoire de la folie* e em *Naissance de la clinique*. O poder nesse contexto, porém, vai reconhecer Foucault a partir da década de setenta (e expressamente em 1971), foi "mal isolado" e compreendido. Ou ele era colocado em termos jurídicos (soberania, constituição etc.) ou segundo o viés da esquerda marxista (os aparelhos de Estado). Como o poder era concretamente exercido, quais suas táticas e técnicas, isso ficava sem uma resposta devida (FOUCAULT, "*Entretien avec Michel Foucault*", DE, III, 1994, p. 144), embora, sobretudo em *Histoire de la folie*, abordar o

problema em termos de repressão, daquilo que apenas "diz não", bastou para dar conta do objeto investigado.[56]

Há algumas interpretações dessa virada foucaultiana que cabe ser citada. Na síntese de Gros (1997, p. 84), a partir de *Surveiller et punir* Foucault, que não busca mais, como naquela obra, uma experiência fundamental como elemento de sistematização dos gestos e dos discursos, pensará em uma tática geral de poder como centro de produção de diversos saberes e práticas. Em outras palavras, Foucault tenta inverter a perspectiva de Durkheim, para quem a sociedade tradicional era pensada em termos de coesão social. Mas se, com *Histoire de la folie*, põe-se acento no sistema de exclusão do louco, a complexidade do sistema carcerário exigirá que se vá além de tais funções puramente negativas ficando, assim, a pergunta: qual papel terá a "prisão para o exercício e manutenção do poder?" (FOUCAULT, "*À propôs de la prison d'Attica*", DE, I, 2001, p. 1396). Investigando isso, o trabalho de Foucault, como colocado na importante conferência "*La vérité et les formes juridiques*", não estará ligado à arte, mas a uma atividade histórico-política libertadora, se se pensa em uma arqueologia como "máquina crítica" (FOUCAULT, DE, I, 2001, p. 1512).

Para Roberto Machado a virada genealógica está na mudança do "como" os saberes aparecem e se transformam, que *Histoire de la folie*, *Naissance de la clinique* e *Les mots et les choses* elaboraram, para a resposta ao "por quê"; ou seja, "explicar o aparecimento de saberes a partir de condições de

56 André Queiroz (1999, p. 22) lembra que o problema da "passagem" da *Histoire de la folie* à *Surveiller et punir* estava em uma concepção essencialista da loucura ou experiência originária, encontrada nesta primeira obra, e que desaparece em seguida.

possibilidade externas aos próprios saberes, que imanentes a eles [...] os situam como elementos de um dispositivo de natureza essencialmente estratégica". Em outras palavras, o poder poderá "explicar a produção dos saberes" (MACHADO, *in*: FOUCAULT, 1979, p. X). Para Rabinow e Dreyfus, a genealogia surge justamente de um projeto arqueológico de Foucault, que "fracassa", e por dois motivos: 1) "o poder causal atribuído às regras que governam os sistemas discursivos é ininteligível e torna incompreensível o tipo de influência que as instituições sociais têm"; e 2) se a arqueologia é um "fim em si mesmo", ela "exclui a possibilidade de apresentar suas análises críticas em relação às preocupações sociais "(RABINOW; DREYFUS, 1995, p. XXI). Foucault, então, faz um "desvio", afastando-se de uma "teoria do discurso" e mais ainda do estruturalismo, tomando a genealogia nietzscheana como "ponto de partida" para o seu novo método.

Não se deve, dessa forma, desconsiderar o importante escrito "Nietzsche, la genealogia, l'histoire".[57] Neste, Foucault realça que a genealogia se opõe a uma "pesquisa da 'origem'", quando esta quer apontar para uma meta-história "das significações ideais e das indefinidas teologias" (FOUCAULT, DE, I, 2001, p. 1005). A pesquisa pela "origem" em Nietzsche, segundo Foucault, não descobrirá essências veladas, mas, ao contrário, a não-essência que subsiste no recuo; não uma certa identidade preservada, mas a "discórdia" e o "disparate". Por exemplo, de uma razão nascida do 'desrazoável', de uma "dedicação à verdade" dos cientistas, vindas de sua paixão

57 GIACÓIA JÚNIOR (In: MARIGUELA, (Org.), 1995, p. 82) indica que os principais textos de Nietzsche utilizados por Foucault sobre a genealogia "serão *Para além de bem e mal* e *Para a genealogia da moral*".

e ódios recíprocos, seja em suas fanáticas e recorrentes discussões, seja por querer "suprimir a paixão" mesma. Enfim, a liberdade não seria, até ela, uma 'invenção das classes dominantes' (FOUCAULT, "Nietzsche, la genealogia, l'histoire", DE, I, 2001, p. 1006)?

Segundo, se na origem somos tentados a buscar o altivo e divino, a genealogia mostra o contrário disso: no princípio, no "limiar" está o macaco do Zaratustra nietzscheano.[58] Como escreve Foucault, o começo é "derrisório" e "irônico" (FOUCAULT, "Nietzsche, la genealogia, l'histoire", DE, I, 2001, p. 1007). Quando Nietzsche, segundo Giacóia, buscou entender a disposição do bem e do mal na nossa sociedade foi as entendendo "não como se elas encontrassem seu fundamento numa origem metafísica ou transcendente, mas como integrando o domínio imanente e contingente da natureza" (GIACOÍA JÚNIOR, In: MARIGUELA (Org.), 1995, p. 83). A "'falta de sentido histórico'" consistiu no grande "pecado original da filosofia crítica ou dogmática" (GIACOÍA JÚNIOR, In: MARIGUELA (Org.), 1995, p. 83).

Em terceiro lugar, a origem não é o lugar do verdadeiro. Na origem o que se encontra é o acaso. Assim, a partir de uma análise da obra nietzscheana, Foucault busca mostrar como *Entestehung* ou *Herkunft* dizem melhor a "origem" do que

58 Sobre isto escreve Gilles Deleuze: "*Bobo (Macaco, Anão ou Demônio)* – É a caricatura de Zaratustra. Imita-o, mas como a lentidão imita a ligeireza. Ele também representa o maior perigo de Zaratustra: a traição da doutrina. O bobo despreza, mas o seu desprezo vem do ressentimento. Ele é o espírito da lentidão. Como Zaratustra, pretende ultrapassar, superar. Mas superar significa para ele: ou fazer-se carregar (subir para os ombros do homem, e do próprio Zaratustra); ou, então, saltar por cima. São os dois contra-sensos possíveis sobre o 'super-Homem'" (DELEUZE, 1994, p. 36).

"*Ursprung*". "*Herkunft*", que indica proveniência, não pode apontar, no genealogista, para uma marca inicial a partir da qual, por evolução, chegou-se ao que há hoje, à nova espécie. A pesquisa acerca da proveniência deve indicar a "dispersão" que a marcou, "os acidentes, os ínfimos desvios [...]; é descobrir que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos – não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente" (FOUCAULT, "Nietzsche, la genealogia, l'histoire", DE, I, 2001, p. 1009). Se a pesquisa pela proveniência não atinge um fundamento, abre, na realidade – pois descobre o não-imóvel, o fragmentado, o heterogêneo – o espaço para a crítica.

"*Entestehung*" significa emergência ou surgimento, a lei que faz algo aparecer. Para Nietzsche, segundo Foucault, ela diz na verdade a "entrada em cena das forças". Sua análise genealógica [de Nietzsche] da noção de bom não seria nem a "energia dos fortes nem a reação dos fracos", mas a "distribuição" dessas forças antagônicas nesse "não-lugar", nesse "interstício" onde elas são produzidas. Cenas de teatro. A idéia de liberdade nasce dessa peça onde "classes dominam classes" (FOUCAULT, "Nietzsche, la genealogia, l'histoire", DE, I, 2001, p. 1012). Eu seria livre no momento em que pudesse conviver em paz e numa relação com os meus semelhantes de direitos e deveres recíprocos? Não:

> O desejo da paz, a doçura do compromisso, a aceitação tácita da lei, longe de serem a grande conversão moral, ou o útil calculado que deram nascimento à regra, são apenas seu resultado e propriamente falando sua perversão. 'Falta, consciência, dever têm sua emergência no direito de

> obrigação; e em seus começos, como tudo o que é grande sobre a terra, foi banhado de sangue'(FOUCAULT, "Nietzsche, la genealogia, l'histoire", DE, I, 2001, p. 1013)

Dominar e fazer regras que favoreçam essa dominação – tal é a direção básica do caminhar da humanidade, não sua lenta evolução. Por fim, tanto a história é a manifestação desse "acaso da luta", quanto o historiador é, na verdade, alguém que nunca se vale de uma pesquisa objetiva. Seu olhar para o passado sempre se dá a partir da sua "perspectiva" (FOUCAULT, "Nietzsche, la genealogia, l'histoire", DE, I, 2001, p. 1016-1018) e o "querer" nele é indissociável do "saber"; além disso, se crê em causas finais, é porque se assenta em uma visão teológica (FOUCAULT, "Nietzsche, la genealogia, l'histoire", DE, I, 2001, p. 1019).

São essas algumas das características principais da genealogia nietzscheana, identificadas por Foucault em "*Nietzsche, la genealogia, l'histoire*", e incorporadas à sua investigação pessoal, genealogia que pode ser caracterizada ainda mais em se tomando novamente de empréstimo os *Dits et écrits* (e um pouco de Habermas), a saber: 1) que ela é uma forma de história que investiga a constituição dos saberes, discursos, domínios dos objetos etc. sem se referir a um sujeito (FOUCAULT, "*Entretien avec Michel Foucault*", DE, III, 1994, p. 147); 2) as genealogias são anticiências, no sentido de que se trata de investigar "os saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legítimos, contra a instância teórica unitária que pretenderia filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de uma ciência verdadeira", uma ciência que seria apenas "detida por alguns" (FOUCAULT, "*Cours du 7 janvier 1976*", DE, III, 1994, p. 165).

O saber instituído é na verdade “saber sujeitado” [*savoir assujetti*], historicamente “sepultados” ou “disfarçados” através de “coerências funcionais” ou “sistematizações formais”. Segundo, escreve ainda Foucault em um dos seus cursos no *Collège de France*, (FOUCAULT, “*Cours du 7 janvier 1976*”, DE, III, 1994, p. 164), é também um saber que desqualifica outros saberes, inferiorizando-os por os considerar não-científicos, não-conceituais etc., cabendo à pesquisa genealógica voltar a qualificá-los. Daí a arqueologia ser o método de análise das “discursividades locais”, enquanto a genealogia ser a “tática” para a eclosão daqueles saberes “des-sujeitados” (FOUCAULT, “*Cours du 7 janvier 1976*”, DE, III, 1984, p. 167). Nesse sentido, “as genealogias são muito exatamente anticiências” (FOUCAULT, “Cours du 7 janvier 1976”, DE, II 1994, p. 164). Assim, “é bem contra os efeitos de poder próprios a um discurso considerado como científico que a genealogia deve conduzir o combate” (FOUCAULT, “Cours du 7 janvier 1976”, DE, III 1994, p. 166).

Mas há outras características da genealogia, na sequência do que foi dito: 3) a busca genealógica parte de uma questão presente, atual (até porque o recuo no passado não envia o pesquisador para alguma instância de fundamento); 4) o nível discursivo, marcado pelas *epistémês*, dá lugar a noções como “dispositivo”, que engloba também o extra-discursivo, como instituições, leis, medidas administrativas etc., articulados em torno do par produção de saber-exercício de poder;[59] 5)

59 Há lugar aqui para citar uma crítca desferida por Habermas: o genealogista partirá da “hipótese segundo a qual a única coisa que perdura é o poder que volta sempre a aparecer sob máscaras novas na mudança dos processos de subjugação” (HABERMAS, 1990, p. 239), crítica a qual Foucault estava ciente, e que chegou a respondê-la brevemente: de fato,

por fim, nessa caracterização geral ora dada, que nela há três domínios, nunca deixados de lado por Foucault, até presentes na fase arqueológica anterior: uma genealogia histórica de nós mesmos na relação com a verdade (seus estudos da década de sessenta), depois uma genealogia de nós em nossas relações a um campo de poder, e ainda uma genealogia de nossas relações com a moral, permitindo às pessoas se constituírem, respectivamente, como sujeitos de conhecimento, sujeitos de ação sobre os outros e agentes éticos.

Pontuado esses aspectos ligados à noção de genealogia em Foucault (mas sem atravessar ainda o sítio da genealogia da ética), pode-se prosseguir naquilo que foi realçado por ele em "Qu'est-ce que la critique? [Crítique y *Aufklärung*]". Resumindo tudo o que foi dito sobre o referido assunto, Foucault fala acerca de alguns "perigos" como "conseqüências negativas" do seu método. Primeiro, que se deve "desprender as condições de aceitabilidade de um sistema e seguir as linhas de ruptura que marcam a sua emergência" (FOUCAULT, 1995, p. 15).

Em segundo lugar, compreender que "a análise dessas positividades puras são, de algum modo, singularidades puras; nem encarnação de uma essência, nem individuação de uma espécie". Nesse sentido, manter-se nesse campo de

---

o poder – que antes de tudo é uma "relação" – "está sempre presente", em "diferentes níveis" e sob "diferentes formas". Mas se ele está em toda parte, então não há liberdade? A resposta vai ao contrário: "se há relações de poder através de todo corpo social, é porque há liberdade por toda parte", e o grande erro foi não ver que "o poder não é o mal" em si mesmo, apenas uma realidade interposta em um conjunto de jogos estratégicos (FOUCAULT, "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté", DE, IV, 1994, p. 720, 727).

singularidade pura significaria – e aí dá-se a entrada de um conceito fundamental – nem fazer uma filosofia da história e nem um trabalho de historiador, quer dizer, nem buscar algum tipo de teleologia do percurso filosófico (Hegel é o exemplo mais claro disso), nem ver a história pela lente de processos causais. As singularidades puras apontam para o campo de "imanência" dos acontecimentos (FOUCAULT, 1995, p. 15).

Em resumo, após esses dois traços relatados por Foucault na sua conferência, mas que tinham por substrato tudo o que foi trabalhado anteriormente, ele conclui que a genealogia busca "restituir as condições de aparição de uma singularidade a partir de múltiplos elementos determinantes, em relação com os quais essa singularidade aparece não como o produto, senão como o efeito" (FOUCAULT, 1995, p. 16). O passo seguinte é entender que o caráter estratégico dessa pesquisa há de ser observado. Primeiro, não vendo aí, nas singularidades onde se alojam os sujeitos ou grupos e suas interações, momentos fixos. As interações e suas redes proporcionam "margens sempre variáveis de não certeza"; em segundo lugar, são características intrínsecas dessas relações estarem mesmo em "perpétuo desprendimiento umas com respeito a outras" (FOUCAULT, 1995, p. 17).

O Esteta e o “Cínico”

Os perigos da razão e a ética

Michel Foucault reterritorializa a crítica kantiana, e a sua conclusão, a partir do empreendimento crítico realizado por este autor é a seguinte:

> [...] se há de colocar a questão do conhecimento em sua relação com a dominação seria, em princípio e antes de qualquer coisa, essa vontade decidida que é atitude, ao mesmo tempo individual e coletiva, de sair – como dizia Kant – de seu próprio e culpável estado de tutela. É um assunto de *atitude* (FOUCAULT, 1995, p. 18, grifo nosso).

Pensa-se que esse caráter de “atitude” em Foucault deva ser levado a sério. E este nos reenvia diretamente, ou até melhor, este nasce perfazendo uma ponte entre o horizonte da crítica e o horizonte da ética, um novo “território” a ser incorporado àquele, do mesmo modo sugerindo um retorno relativamente à questão da modernidade em Foucault. Ora, uma

vez que o próprio Kant caiu em paradoxos e em ambiguidades, como visto no Capítulo II; uma vez que a saída que ele propõe da *menoridade* ficou envolta em inúmeras dificuldades, o que mais assimilar do seu projeto? Para além, ou melhor, no âmbito da tarefa do diagnóstico, se o projeto da modernidade em Michel Foucault é visto mais como uma "atitude" do que como um período histórico, é segundo três aspectos: "um modo de relação com respeito à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir" (FOUCAULT, "What is Enlightenment? ('Qu'est-ce que les Lumières')", DE, IV, 1994, p. 568). Um pouco o *ethos*, em sentido grego, e que encontra um bom exemplo na perspectiva de Baudelaire.

Como é lembrado por Katya Muricy (In: CASTELO BRANCO; PORTOCARRERO, 2000, p. 296), Baudelaire foi, surpreendentemente, uma "quase ausência" nos estudos foucaultianos, pois, embora o compreendendo como "uma das consciências mais agudas da modernidade" (FOUCAULT, "Qu'est-ce-que les Lumières?", DE, IV, 1994, p. 568), Baudelaire só aparece decisivamente nos anos 80. Por ele foi importante? Para este, ser moderno significa prender-se ao presente como algo de transitório ou contingente, rompendo com a tradição, mas, ao mesmo tempo, assumindo uma atitude frente a este presente. Consiste em levar consigo uma vontade de heroificar o presente, conquanto que esta seja irônica, ou seja, não só abrir os olhos para o que se passa, atitude de passeante [*flânerie*], mas ser exercício onde o "real é confrontado à prática de uma liberdade que a todo momento *respeita o real e o viola*" (FOUCAULT, "What is Enlightenment? ('Qu'est-ce que les Lumières')", DE, IV, 1994, p. 570-571, grifo nosso). Por fim, além de ser relação

para com o presente, significa também relação consigo mesmo. O "'*dandysme*'" baudelaireiano pensa o homem moderno como aquele que procura *inventar-se a si mesmo*, antes de procurar alguma verdade do homem escondida não se sabe onde. Porém, é o quarto momento, não possível através da sociedade ou política; só possível pelo terreno da arte.

Muricy completa a posição de Baudelaire na perspectiva foucaultiana da seguinte forma:

> Se o poeta a define [a modernidade] como '*o transitório, o fugidio, o contingente*', a atitude da modernidade que Foucault encontra em Baudelaire é aquela que o leva a não simplesmente constatar e se contentar com esta apreensão da descontinuidade do tempo, mas, ao contrário, a que exige uma tomada de posição que, de certo modo, se opõe à transitoriedade (MURICY, *in*: CASTELO BRANCO; PORTOCARREO, 2000, p. 305).

É preciso operar a "reativação permanente de uma atitude", e isso é traduzido como uma "crítica permanente de nosso ser histórico" (FOUCAULT, "What is Enlightenment? ('Qu'est-ce que les Lumières')", DE, IV, 1994, p. 571), com conotações negativas e positivas. "Negativamente", não ficar preso à dicotomia contra ou a favor da *Aufklärung*, alternativa simples, fácil, autoritária, levando ora a aceitar os pressupostos do seu racionalismo, ora a rechaçá-lo por completo; ao invés disso, pensa Foucault, precisa-se revitalizar a questão de uma autonomia do sujeito no interior de pesquisas históricas precisas, sem voltar-se para algo como o "núcleo essencial de

racionalidade" do "Esclarecimento", embora constatando o quanto fomos "determinados" por essa racionalidade. A partir daí poder-se-ia identificar aquilo que é ou não indispensável para a "constituição de nós mesmos como sujeitos autônomos" (FOUCAULT, "What is Enlightenment? ('Qu'est-ce que les Lumières')", DE, IV, 1994, p. 572). A segunda crítica negativa consiste em se fugir da relação confusa e por demais fácil também entre *Aufklärung* e humanismo, mas disso já foi abordado nesta tese.

O caminho, então, ao invés de se concentrar nessa possível relação *Aufklärung*/humanismo, fruto de uma "confusão" histórica e moral, deve ensejar a realização de uma "crítica" e "*criação permanente de nós mesmos em nossa autonomia*", princípio que estava no "coração da *Aufklärung*", e que não exigia nenhuma necessidade de um aporte ou identificação a algum humanismo. Ao contrário, mostrava uma "tensão" entre ambos (FOUCAULT, "What is Enlightenment? ('Qu'est-ce que les Lumières')", DE, IV, 1994, p. 573, grifo nosso).

Mas há o lado "positivo" a se verificar. Foucault os enumera em dois: o primeiro consiste em entender o *êthos* filosófico como "atitude limite". Ou seja, se o problema em Kant era identificar os limites do conhecimento humano, a "crítica" hodierna tentaria destacar, daquilo que é "universal, necessário, obrigatório, qual é a parte daquilo que é singular, contingente e fruto de coações arbitrárias" (FOUCAULT, "What is Enlightenment? ('Qu'est-ce que les Lumières')", DE, IV, 1994, p. 574). O deslocamento feito por Foucault visa a recuar a análise diante de um componente transcendental (a "condição de possibilidade" em Kant), avançando em uma pesquisa arqueológica e genealógica: a primeira, na medida em que os pensamentos, ditos e atos fossem observados e

retirados de onde eles brotavam, dos "acontecimentos históricos" (a ênfase, pois, não recai na atividade filosófica de gabinete); a segunda, importante por mostrar o que se é a partir de sua contingência (FOUCAULT, "What is Enlightenment? ('Qu'est-ce que les Lumières')", DE, IV, 1994, p. 574). Daí que essa pesquisa em dupla mão não buscará "tornar possível a metafísica enfim tornada ciência; ela busca relançar tão longe e tão amplo quanto possível o trabalho indefinido da liberdade" (FOUCAULT, "What is Enlightenment? ('Qu'est-ce que les Lumières')", DE, IV, 1994, p. 574).

O segundo lado positivo, contra o sonho vazio de liberdade, através de uma metafísica tornada ciência, vai na direção de uma atitude "histórico-crítica" como "atitude experimental". Quer dizer, tanto se dirigir a pesquisas históricas, quanto a uma volta para a realidade e atualidade. O que queremos mudar? E como fazê-lo? São as perguntas a serem feitas, entendendo que tais mudanças em Foucault não devem ser nem radicais nem globais, mas locais e precisas. Elas ganham em preferência e eficácia, ao invés daquelas "promessas do homem novo que os piores sistemas políticos repetiram ao longo do século XX" (FOUCAULT, "What is Enlightenment? ('Qu'est-ce que les Lumières')", DE, IV, 1994, p. 573). Assim, pensa Foucault, quais as transformações detectáveis hoje nos "modos de ser e de pensar", nas "relações de autoridade", nas "relações sexuais", na "maneira pela qual percebemos a loucura ou a doença" (FOUCAULT, "What is Enlightenment? ('Qu'est-ce que les Lumières')", DE, IV, 1994, p. 575)?

Aportando no horizonte da genealogia da moral, colocando isso no "primeiro plano", usando as palavras de Kraemer (2011, p. 275), sobressaem-se os volumes II e III da sua *histoire de la sexualité* (*L'usage des plaisirs* (2002c) e *Le souci de soi*

(2003d) e boa parte daquilo que ele produziu nos ano 80, seja nas entrevistas, artigos etc. contidos em *Dits et écrits*, seja nos seus cursos no *Collège de france*. Ora, a partir da herança crítica kantiana, fica a questão de como unir moral e racionalidade. Quer dizer, a resposta foucaultiana ao "O que devo fazer?" de Kant, uma vez que já se vislumbrou a sua resposta crítica em torno de "O que posso saber?", "o que posso esperar?" e "o que é o homem?", as perguntas fundamentais de Kant.

Ora, a solução kantiana para o problema da moral vai se concentrar não propriamente na ação, mas na vontade. No quadro da "antropologia" kantiana, como essa vontade, no sujeito, nem sempre é subordinada aos ditames da razão, a tarefa do filósofo foi redirecioná-lo para tal instância. Assim, determinada a vontade pela razão pode surgir o "imperativo", a regra "designada por um dever" (KANT, 1986, p. 30). Nesse sentido, a vontade em Kant não representaria um simples desejo de alguém, mas algo "'sob recurso a todos os meios, na medida em que estejam sob meu poder'" (TUGENDHAT, 1996, p. 109). Ou seja, o dever, como "bem", não deve nascer de inclinações subjetivas e imediatas – faculdade apetitiva sensitiva – senão de uma "faculdade apetitiva superior", "determinada pela razão" (TUGENDHAT, 1996, p. 113).

Mas, colocando o "afeto no lugar do dever" não se divide o homem, ou a natureza humana, em duas partes? Para Hegel e Schiller, segundo Tugendhat, tal seria o problema filosófico então instaurado, sem falar no seu problema moral, uma vez "que não é mais o homem como um todo que age moralmente" (TUGENDHAT, 1996, p.117). A vontade, por seu turno, precisa ser vontade livre. Uma ação forçada, por exemplo, não pode fazer de nós responsáveis moralmente por ela. O que

quer dizer que nunca se julga a ação mesma, senão a vontade do sujeito que, livre, pôs-se a agir. Segundo Tugendhat (1996, p. 105) este ponto permaneceria irrepreensível no âmbito do saber ético; ou seja, como o resume Kant, logo no Prefácio da sua *Crítica da razão pura* (1985, p. 12), "a liberdade [...] é a condição da lei moral". O que não eximiria Kant de algumas críticas, uma vez que o imperativo kantiano surge como um preceito de razão cuja ausência de determinações objetivas, isto é, dispondo apenas de "um conjunto de exigências mínimas, desprovidas de substância real" (BORGES et. al., 2002, p. 27) decorria necessariamente dos seus pressupostos. Afinal, um conteúdo a ser dado para a moral esbarraria nos limites do nosso conhecimento.

Quanto a Foucault, a pergunta "O que devo fazer?" parte de um princípio de base totalmente diferente. Se com Kant a questão é buscar uma regra que possa ser, ao mesmo tempo, "objetiva e universalmente válida", expurgadas as "condições contingentes e subjetivas" (KANT, 1986, p. 31), a meta foucaultiana foi a de proceder a uma desconfiança mesma na razão, entendendo isso nem como uma defesa e nem como uma recusa recusa incondicionais desta, mas a tomando "'como um problema histórico'" (KRAEMER, 2011, p. 286). Nesse sentido parece que Foucault *inverte* de alguma maneira aquele poder, e foi o que se viu em muitos momentos, os quais são sintetizados agora:

1. Não há um progresso da razão, há um uso dela feito pela cultura (tomado em sentido amplo) que, nos seus mais variados meios formais, serve para limitar as pessoas. Assim, *invertendo* os termos, a razão não deve ser o juiz de si mesma, na busca

pelos seus limites; é aquilo que a razão mesma, manifestando-se, busca limitar desse sujeito o que deve ser atentado;

2. Os governos não podem se curvar aos ditames da razão; *invertendo* as coisas novamente, é esta que busca, ao invés, legitimá-los, e seu poder sobre a população (biopoder), pautado sob a égide geral da norma, é que rege os processos ditos "racionais";

3. O uso feito da razão pela cultura ocidental serviu, em muitos casos, para engendrar processo de exclusão: do louco, como o desrazoável; do doente, como alguém cujo cuidado do corpo próprio deve se submeter à tutela do médico; do delinqüente que, como tal, é alguém desrazoável, devendo ser enquadrado dentro das normas sociais aceitas e, para isso, submetido a toda uma prática médico-psiquiátrica normalizadora;

4. Mas até alguns mínimos gestos podem sofrer efeitos normalizantes, como o que se viu acerca dos *homens infames*;

5. O humanismo também não é visto por Michel Foucault como uma iniciativa de pensamentos sãos voltados para os valores humanos, mas para processos vários de soberania: sobre o corpo, sobre uma verdade canônica, referendada, por exemplo, pela ciência, e sempre tendo em vista regras sociais;

6. Sobre esse ponto, se a razão busca uma verdade, seja naquilo que ela constata como "o que é", seja naquilo que se deve fazer em seguida, é esta mesma vedade

que deve ser interrogada em seus efeitos de poder. Feita tal interrogação, a razão se mostra ligada não a um desnudamento do real, mas a uma codificação-prescrição na formulação do verdadeiro;

7. Pela razão não se torna evidente o sujeito, o homem e, de resto, nem respostas definitivas para o problema da moral;

8. Sobre a visão foucaultiana geral acerca da razão na história, ele acha já termos ultrapassado o momento de uma razão analítica, dialética depois, restando hoje a necessidade de uma razão voltada para saber o que nos impõe, para saber como poderemos "funcionar", algo que se precisa *talvez* fazer frente através da crítica;

9. Destacou-se acima *talvez* porque uma crítica a ser feita nada garante, pelo menos até agora, a chegada para um porto seguro sem reservas, haja vista a própria tarefa do ato de escrever, ou do ato de se pronunciar acerca de algo. Um escrito, para Michel Foucault, não pretende ser prescritivo; ao contrário, as pessoas devem 'não saber mais o que fazer'...; os escritos devem causar nelas uma certa "paralisia", não entendida aqui como alguma forma de "anestesia". Em um caso, algo me tocou, algo está forçando o pensamento a pensar;[60] no outro caso, perco os movimentos, fico sem ação. Mas o passo seguinte à paralisia não implica em, retomando alguma espécie de razão apurada, tornar o crítico um "reforma-

60 Heidegger (1959, p. 24) disse a esse propósito: "O que dá mais a pensar hoje é que nós não pensamos ainda".

> dor", com suas funções "proféticas ou legislativas" (FOUCAULT, "Table ronde du 20 mai 1978", DE, IV, 1994, p. 34). Até porque Foucault defende a ideia de que "O que é mais perigoso na violência é a sua racionalidade". E se não há incompatibilidade entre ambas, diz que seu problema foi "determinar a natureza dessa racionalidade que é tão compatível com a violência" (FOUCAULT, "Foucault étudie la raison d'État", DE, IV, 1994, p. 38-39).

Ora, a crítica, como *inversão* de todas essas visões por demais românticas acerca do conhecimento e da racionalidade em Foucault precisaria, talvez, fornecer uma visão agora "positiva" acerca da saída humana quase dessa *menoridade*, nas palavras de Kant, na qual estamos envoltos, se se puder falar dessa forma. Só que Foucault não ancora, como em Kant, em uma razão ciosa dos seus limites, precisando desenvolver-se até essa linha limítrofe, muito menos nos discursos mais socialmente legitimados, como o científico (o caso da Física valorizada por Kant).

Até o personagem conceitual de "crítico" não se obteve respostas mais contundentes acerca da saída do círculo do saber-poder, e por dois motivos: primeiro, a conferência de 1978 ("Qué es la Crítica? [Crítique y *Aufklärung*]") termina com sugestões de método; são atitudes ou movimentos críticos que as pessoas deverão fazer por sua conta, tendo em vista, obviamente, as recomendações de Michel Foucault; em segundo lugar, até a sua morte, em 1984, ele menos retoma o projeto crítico esboçado na conferência supra, do que irá concentrar-se na sua chamada última fase, a da genealogia da ética.

Kraemer não olvida as dúvidas acima que podem pairar, e reproduz uma interrogação que pode vir à baila muito facilmente, em se pensando na *démarche* de Michel Foucault:

> Mesmo considerando-se o caráter de Crítica e de denúncia, presentes nos domínios arqueológicos e genealógicos, facilmente eles deixam a impressão de que o indivíduo é simplesmente um efeito da *épistémè* e dos dispositivos, uma subjetividade constituída enquanto efeito das práticas de saber-poder, simples determinação, sem Abertura ao possível e à autonomia do sujeito. [...] Nada pode nos salvar de nós mesmos, da repetição das verdades que nos constituem, nos submetem, nos governam (KRAEMER, 2011, p. 275).

Para autores como Gilles Deleuze, porém, a interpretação a ser dada tem a ver com o seguinte: a nova fase de Foucault traz, ao contrário do que se poderia pensar, um olhar positivo: após ter relacionado e estudado o saber e o poder, "Foucault chega a um impasse [...]. Seria como um novo eixo distinto ao mesmo tempo do eixo do saber e do eixo do poder. Eixo no qual se conquista uma serenidade? Uma verdadeira afirmação de vida?" (DELEUZE, 1988, p. 103). Um passo necessário, pois, e afirmativo, para Deleuze.

Sinal "constitutivo dessa consciência decepcionada com o esclarecimento" (BICCA, 2011, p. 167)? Pouco se pode fazer a não ser partir para algumas conjecturas, embora todas elas acima mencionadas sejam plausíveis. De qualquer forma, o fato é que Michel Foucault, como foi dito, não leva avante o

pensamento crítico e, ao direcionar-se para uma nova fase, isso por si só já legitima esforços no sentido de perceber a construção desse novo personagem conceitual denomidado de "esteta". Compreende-se isso como um momento complementar, uma formação híbrida então instituída entre o crítico e aquela nova imagem. O foco tácito do que se dirá a seguir residirá na pergunta: como realizar atitudes?

Há vários temas que merecem relevo nesse novo plano da genealogia da ética instaurado por Foucault, embora, tradicionalmente, duas temáticas são demarcadas: o "cuidado de si" (a extensão, no plano da ética, do não querer ser governado, ou seja, de buscar governar-se a si mesmo) e a "estética da existência". É preciso, porém, ao lado disso não descuidar de algumas outras temáticas que gravitam em seu entorno. Elas vão perfazer uma outra tríade relacionada ao sujeito: verdade-poder-corpo. São questões que Foucault termina seguindo quando for propor uma "atualização" da sua ética, baseada nos *acontecimentos* hodiernos, desde o que se chama aqui de cinismo mitigado, até os temas específicos ligados à homossexualidade e ao sado-mazoquismo. Ou seja, questões que têm a ver com corpo e "sexualidade".

Mas por que sujeito novamente? Michel Foucault estaria fazendo um "retorno" a este, e daí a razão do seu olhar retrospectivo, segundo o qual a verdadeira linha do seu pensamento estava voltada para tal temática? É verdade que ele encobre um pouco o estudo acerca do poder, seja através do modelo jurídico (sujeito portador de direitos e deveres), seja do modelo institucional, e parte para estudar as formas pelas quais um sujeito pode ser objetivado (FOUCAULT, "Le sujet et le pouvoir", DE, IV, 1994, p. 224). Mas, realizando algo como

uma "história da 'subjetividade'", sua meta foi buscar perceber "a maneira pela qual o sujeito faz a experiência de si mesmo num jogo de verdade onde ele tem relação a si" (FOUCAULT, "Foucault", DE, IV, 1994, p. 633). Ora, é dessa independência entre eles (sujeito e objeto, entendidos como processos de objetivação e de subjetivação, como visto), é dessa reciprocidade que nascem os jogos de verdade; quer dizer, não coisas em si mesmas verdadeiras ou falsas, mas coisas que, submetidas a certas regras, aparecem com o estatuto de verdadeiras ou falsas (FOUCAULT, "Foucault", DE, IV, 1994, p. 632).

É verdade ainda que, pensando no seu percurso, diz ter buscado o sujeito apreendido a partir do estatuto do conhecimento científico – o sujeito falante, trabalhador e vivente –; depois, o sujeito normatizado – o louco, o doente e o delinquente –; depois, o sujeito como objeto para si mesmo, com sua tarefa de decifração, análise, objeto de observação de si e de reconhecimento dentro de um saber possível. Daí Foucault concluir textualmente: "Não é, portanto, o poder, mas o sujeito, o que constitui o tema geral de minhas pesquisas" (FOUCAULT, "Le sujet et le pouvoir", DE, IV, 1994, p. 223).

Não se acredita aqui, porém, que isso possa levar ao que pensou François Dossê. Em seu livro *Histoire du structuralisme* ele conclui a sua redação sobre a parte endereçada a Foucault dizendo sobre certo retorno de Foucault a Sartre, a partir da questão do sujeito, que é reintroduzido:

> Esse desvio pela Grécia e por Roma remete, por conseguinte, em grande parte, ao não-dito do indivíduo Foucault, à sua busca desesperada e urgente de uma ética, de uma ascese espiritual compensatória de

> um desprendimento próximo de seu corpo, de uma libertação da culpabilidade mortífera que o habita, e de uma reconsciliação final consigo mesmo. Decididamente, o sujeito está de volta (DOSSÊ, 1994, p. 389).

Ora, não há contradição entre o que asseverou mais acima Foucault e o que escreveu Dossê, apenas uma não atenção deste a um detalhe: a volta foucaultiana ao sujeito nada tinha a ver com a imagem que boa parte da tradição filosófica fez deste: uma instância soberana, em suas mais diversas situações. Na nova fase de Michel Foucault a questão é fazer uma "ontologia histórica de nós mesmos" – mas isso, tendo em vista o amplo horizonte no qual nos constituímos como sujeitos de nosso saber, como sujeitos agentes ou pacientes do poder e, finalmente agora, nessa nova fase, como sujeitos morais de nossas ações (FOUCAULT, "*Qu'est-ce que les Lumières?*", DE, IV, 1994, p. 574).

Há de se referir então àquela tríade relacionada ao sujeito: verdade-poder-corpo. O corpo, para Foucault, vai estar no centro do problema da moral. Se se fala em evolução moral, fala-se diretamente da "evolução" no trato para com o corpo, escreve ele em 1972 (FOUCAULT, "La société punitive", DE, I, 2001, p. 1337). Fora os estudos relacionados com o corpo do louco e o do doente, Foucault falara depois, em *Surveiller et punir*, da passagem do corpo supliciado ao corpo adestrado, ou seja, desse corpo utilizado e pensado como "força de trabalho" (FOUCAULT, "Sexualité et politique", DE, I, 2001, p. 1405), e essa problemática vai continuar nos dois outros volumes da sua *Histoire de la sexualité*, a saber: "Essa luta pelo corpo [...] que faz da sexualidade um problema político" (FOUCAULT, "Sexualité et politique", DE, I, 2001, p. 1405). Daí a posição de Giacóia: menos buscar fazer uma história das morais, buscou

ele fazer uma "genealogia do corpo como corpo de ações éticas" (GIACOÍA JÚNIOR, In: MARIGUELA, Org., 1995, p. 90).

Mas, agora, é uma problemática não referente às interdições, à história dos sistemas de moral, mas às "práticas de si", que aparecerá nessa fase da ética, tanto em *L'usage des plaisirs* (2003d), quanto em *Le souci de soi* (2002c), além das entrevistas e prefácios contidos nos *Dits et écrits* e dos cursos no *Collège de France* de 1981 a 1984, como *L'herméneutique du sujet* (2001). Ou seja, Foucault vai se referir não mais aos gestos de partilha da sociedade, como no caso da loucura e sanidade, dos doentes ou sãos, dos delinqüentes ou cidadãos, mas às "transformações em nossa cultura das 'relações a si mesmo', com sua armadura técnica e seus efeitos de saber" (FOUCAULT, "Subjectivité et vérité", DE, IV, 1994, p. 214).[61] Um estudo que, mais uma vez, quer se concentrar não em uma hipótese repressiva em torno do "desejo", senão em uma pesquisa centrada nos atos e prazeres, na *aphrodisia* grega (FOUCAULT, "Subjectivité et vérité", DE, IV, 1994, p. 215).

É no âmago de uma pesquisa acerca da "sexualidade" que será desenvolvida a sua genealogia da ética e os temas da moral e da ética, aparecendo estas logo nas primeiras páginas de *L'usage des plaisirs*. Saiba-se, porém, para entendimento geral do seu projeto, que Foucault está pensando em fazer um estudo sobre a história da "sexualidade" com características próprias. Como ele mesmo alertou, não se trata de uma história dos "comportamentos", das "representações" ou então

---

61 Essa mudança de perspectiva: de uma "genealogia tipológica das diversas formas de moral, e não uma genealogia da ética entendida como *rapport à soi*" – marcaria uma diferença de Foucault em relação a Nietzsche (GIACOÍA JÚNIOR, In: MARIGUELA, org., 1995, p. 93).

das “condutas” e “práticas sexuais” segundo sua sucessão, evolução e difusão; muito menos de analisar as idéias científicas, religiosas ou filosóficas “através das quais foram representados esses comportamentos” (FOUCAULT, 2003d, p. 9). Trata-se antes de questionar a “sexualidade” como tradicionalmente se fez (palavra, aliás, nascida tardiamente – século XIX), questioná-la a partir de certas limitações históricas e de domínio,[62] e no cerne da sua evidência “familiar”. Em suma, como abordar a “experiência” da sexualidade?

Ou ainda, escreve Foucault, como “o homem ocidental foi levado a se reconhecer como sujeito de desejo” (FOUCAULT, 2003d, p. 12)? E por que, aliás, o comportamento sexual e os prazeres relacionados com este foram objetos de uma preocupação moral tão incisiva desde aquele tempo antigo? As alternativas para tal estudo eram ou fazer um inventário, um “exame histórico” do desejo segundo as épocas, ou recortar genealogicamente a lenta formação, desde a Antiguidade, de uma “hermenêutica de si” (FOUCAULT, 2003d, p. 13). A opção de Foucault foi na direção desta segunda opção.

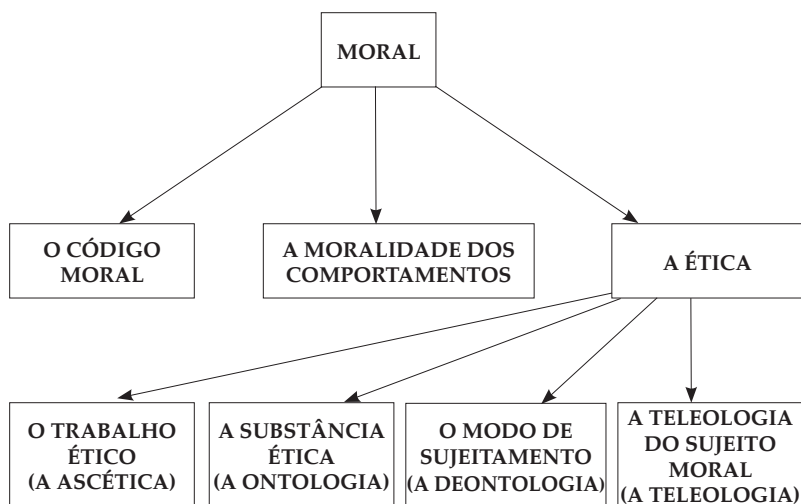
É importante aqui deslindar as principais ideias foucaultianas contidas nos dois últimos livros da sua *histoire de la folie*, uma vez que muitos elementos importantes para a compreensão da sua ética vão estar contidos aí.Em *L'usage des plaisirs* Foucault diferencia o significado de moral e ética da seguinte forma: a moral seria “um conjunto de valores e regras de ação propostos aos indivíduos e aos grupos por intermédio de aparelhos prescritivos diversos”, como família, escola, igreja etc.

---

62 Limitação histórica: Foucault vai estudar o tema tomando por base a Grécia clássica e os séculos I e II d.C.; limitação de domínio: focalizará o problema das técnicas da vida em torno da *aphrodisia*, ou atos que dão prazer.

(FOUCAULT, 2003d, p. 36-37), ora sendo formulado por doutrinas coerentes e ensino explícito, ora transmitido de maneira difusa, permitindo aí haver a opção do compromisso com ela ou do não-compromisso, da "escapatória". O código moral é o conjunto prescritivo; a moral diz respeito também à maneira como cada um se comporta na realidade, submetendo-se às prescrições ou as recusando por resistência, negligenciando-as. A esse grau de variação Foucault denomina "'moralidade dos comportamentos'" (FOUCAULT, 2003d, p. 37).

Em cada preceito moral, por exemplo, a fidelidade como norma, cada um pode "se conduzir" de diferentes maneiras. Foucault chama isso de "'determinação da substância ética'" (FOUCAULT, 2003d, p. 37), ou seja, "a maneira pela qual o indivíduo estabelece sua relação com essa regra e se reconhece como ligado à obrigação de pô-la em prática" (FOUCAULT, 2003d, p. 37). Em cada caso também existem diferentes formas de "elaboração do trabalho ético", não só para se conformar a uma regra, mas igualmente "para tentar se transformar a si mesmo em sujeito moral de sua própria conduta" (FOUCAULT, 2003d, p. 37-38). Foucault vai inserir aí o conceito de "teleologia do sujeito moral": uma ação não visa a ser apenas algo que está em conformidade com uma regra, ela visa da mesma maneira a marcar tal sujeito em seu modo de ser próprio (FOUCAULT, 2003d, p. 39). É que uma ação moral, não implicando apenas aquela correspondência, aponta de forma implicativa também para uma relação a si que não é tão somente consciência de si, mas "constituição de si como 'sujeito moral'" (FOUCAULT, 2003d, p. 40). Para tanto, deve tal sujeito realizar "práticas de si" diversas, como conhecer-se, controlar-se, pôr-se a provas, aperfeiçoar-se, transformar-se etc. (FOUCAULT, 2003d, p. 40).

Assim, haveria uma história das moralidades: a conformidade dos indivíduos às regras no tempo; uma história dos códigos: as regras e valores que em dado momento vigoram, mais os sistemas coercitivos e as contradições e divergências existentes aí; e uma *história da ética e da ascética*: "história das formas de subjetivação moral e das práticas de si destinadas a assegurá-las" (FOUCAULT, 2003d, p. 41); ou ainda, história da ética como a "elaboração de uma forma de relação consigo que permite ao indivíduo constituir-se como sujeito de uma conduta moral" (FOUCAULT, 2003d, p. 324). Resumindo, toda moral, em sentido amplo, comportaria: 1) os códigos de comportamento; e 2) as formas de subjetivação específicas existentes – ambos não dissociados entre si, mas relativamente "autônomos", como quer Foucault. Davidson, na sua "Introduction" (In: Foucault, 2004, p. 651) resume tudo isso no seguinte gráfico:

Algo importante acerca de tudo o que foi falado: se em uma dada moral os códigos de comportamento vão sobressair, as “instâncias de autoridade” que devem assisti-lo vão igualmente mostrar-se, *impondo* aprendizagens e observação em relação a eles e determinando punições aos infratores. Foucault escreve: “nessas condições, a subjetivação se efetua, no essencial, de uma forma quase jurídica, em que o sujeito moral se refere a uma lei ou a um conjunto de leis às quais ele deve se submeter sob pena de incorrer em faltas que o expõem a um castigo” (FOUCAULT, 2003d, p. 42). Mas, obviamente, como interpreta Gadelha, não são condutas forçadas o que está em causa, senão formas pelas quais o sujeito introjeta ideias e comportamentos. Em suma, falar em processos de subjetivação é pensar na “constituição de identidades, de personalidades, de formas de sensibilidade, de maneira de agir, sentir e pensar, normalizadas, sujeitadas, regulamentadas, controladas” (GADELHA, 2009, p. 173).

Talvez essa distinção inclinasse Foucault a reservar tanto tempo no estudo do pensamento antigo. Se a moral cristã não poderia ser reduzida apenas àquele modelo prescritivo, algo que seria “totalmente inexato” (FOUCAULT, 2003d, p. 42), por outro lado a moral grega e grego-romana deram primazia às formas de subjetivação e práticas de si, sendo “rudimentar” nesse período o “sistema dos códigos e das regras de comportamento”, das “codificações da conduta”, da catalogação do permitido e do proibido (com exceção de *A República* e as *Leis*, de Platão) (FOUCAULT, 2003d, p. 42-43).

Daí Foucault se deter no plano da ética, que o levou a classificar e a distinguir em relação ao cristianismo e ao pensamento antigo as diversas relações para consigo; a saber, “substância

ética" (*aphrodisia* ou atos que proporcionam prazer para os gregos, *versus* concupiscência, para os cristãos); "tipos de sujeição" (*chresis* ou saber-fazer *versus* atenção a regras universais); "formas de elaboração de si" (*enkrateia* ou domínio de si *versus* renúncia a si); "teleologia moral" (*sophrosune* ou temperança, como liberdade alcançada "pelo exercício do domínio [de si] e pelo comedimento na prática dos prazeres", *versus* a busca pela salvação – FOUCAULT, 2003d, p. 107).

Em outro momento Foucault vai especificar a importante noção de sujeito moral na relação a si segundo quatro características pouco diferentes das que foram dadas acima, mas com algumas outras explicações. A saber: 1) que há um campo de moralidade (o desejo para o cristianismo, a intenção para Kant, o bom sentimento, hoje em dia); 2) o modo de "sujeição" (a maneira de se "convidar" ou de se "incitar" alguém a "reconhecer suas obrigações morais"; 3) os meios para a transformação da pessoa em sujeito moral; 4) a teleologia, ou tipo de ser que se deseja tornar no plano da moral (FOUCAULT, "À propôs de la généalogie de l'étique: um aperçu du travail em cours", DE, IV, 1994, p. 395).

O código é aquilo que interdita e, se Foucault vai se deter mais em uma história da relação do sujeito a si é porque os códigos, segundo ele, pouco mudam. Ao mesmo tempo, cada sociedade na história se vale mais ou menos da força imperativa da lei ("À propôs de la généalogie de l'éthique: un aperçu du traavail en cours", DE, IV, 1994, p. 396-397). Estaria nessa valorização de um sistema mais aberto e menos codificado, encontrado na Antiguidade pagã, a aproximação da visão de alguma espécie de liberdade moderna, no pensamento foucaultiano? Os gregos e grego-romanos elaboraram uma "arte

da existência", ou seja, práticas refletidas e voluntárias com as quais fixaram regras de conduta, tentaram modificar o seu ser e fizeram da sua vida uma obra portadora de valores estéticos e de estilos próprios.

Isso não significa, porém, que a moral cristã foi marcada pela repressão e a grega e helenística pela liberdade. A novidade da moral cristã não foi ter introduzido novos interditos éticos, mas novas técnicas e mecanismos de poder. É nesse momento que o tema da "pastoral cristã", ou "tecnologia pastoral" novamente ganha sua importância no pensamento de Foucault. Ele aponta algumas características, complementando o que já se disse no segundo Capítulo desta tese: 1) o poder pastoral é essencialmente religioso; 2) seu objetivo é não-terrestre, pois visa a salvar a cada um e a todos (dar segurança contra os reveses da vida), ao invés de salvar um rei, um Estado ou um território específico; 3) salva por "benevolência", sendo mesmo um dever fazer isso, tomando em suas mãos o destino dos fiéis; 4) reclama obediência e dependência completa do "rebanho" ao pastor (uma das diferenças radicais com relação aos gregos) (FOUCAULT, "'Omnes et singulatim': vers une critique de la raison politique", DE, IV, 1994, p. 147); 5) suas técnicas (direção espiritual, cuidado ou atenção às almas) têm efeitos individuantes, procedimentos de individuação que, a partir do século XVIII, foram seguidos pela sociedade capitalista, industrial e pelas formas modernas de Estado (FOUCAULT, "La philosophie analytique de la politique", DE, III, 1994, p. 550).

Entenda-se aqui individuação como a obrigação de encontrar em si mesmo a verdade de si através da confissão, ocasionando uma mudança de comportamento (FOUCAULT, "La

philosophie analytique de la politique", DE, III, 1994, p. 549 e FOUCAULT, "'Omnes et singulatim': vers une critique de la raison politique", DE, IV, 1994, p. 137-139), e por prolongamento dessa tendência religiosa aquilo que, após a Idade Média, tornou-se uma finalidade geral: "conduzir e dirigir o homem ao longo da sua vida e em cada uma das circunstâncias dessa vida" (FOUCAULT, "La philosophie analytique de la politique", DE, III, 1994, p. 549). Assim, como pensar que o Estado ignora o indivíduo? Ao contrário, a nova "Razão de Estado" que se forma a partir da primeira metade do século XVII transformou o governo cristão das almas em governo dos homens (FOUCAULT, "Sécurité, territoire et population", DE, III, 1994, p. 720).

Mas o que se pretende enfatizar nesse momento é a compreensão de que com o poder pastoral as "artes da existência" ou as "técnicas de si" – tema este através do qual Foucault vai debruçar-se sobre uma "história da subjetividade" (FOUCAULT, "Subjectivité et vérité", DE, IV, 1994, p. 214) – perderam parte da sua importância e autonomia, embora autores como Burckhardt ou Benjamin tentassem resgatar isso nos seus estudos (FOUCAULT, 2003d, p. 18). Pois se Habermas falara em três tipos de técnicas: de produção, de significação ou comunicação e de dominação – Foucault vai reclamar uma terceira: as técnicas de si, que implicam uma "série de obrigações de verdade", ou seja, descobri-la, ser iluminado por ela e dizê-la, como encontrada no cristianismo, através dos dogmas, da Bíblia e dos ditames dos pastores (FOUCAULT, "Sexualité et solicitude", DE, IV, 1994, p. 170-171).

Segundo a interpretação de Foucault, baseada em um catolicismo clássico, o sexo e o seu nexo com o prazer se tornara ontologicamente um mal, pois fruto de uma "queda"

ou "falta" (o pecado de Adão), determinante da natureza humana; o uso dos prazeres é regido por regras ou normas universais, vindas da Bíblia, e pela interpretação do pastor; a renúncia a si dá-se pela elucidação e renúncia dos desejos, pela decifração daquilo que está internamente no sujeito, com vistas à purificação.

Ou seja, enquanto que na Antiguidade a relação de luta consigo mesmo (*enkrateia*) deveria dar-se pelos pares 'dominação-obediência', 'comando-submissão', 'domínio-docilidade', no cristianismo os pares são 'elucidação-renúncia', 'decifração-purificação' (FOUCAULT, 2003d, p. 95). De qual liberdade é possível encontrar segundo tais inclinações? Não uma liberdade no sentido de fazer de cada um senhor dos seus prazeres para daí facultar a prática do bem, exercendo domínio sobre si mesmo e sobre os outros, ideia foucaultiana retirada de Xenofonte (FOUCAULT, 2003d, p. 106); ao invés, uma liberdade coercitiva, que tenta conduzir cada um ao reencontro de uma inocência de origem, de uma pureza alhures, eximindo-os da mácula; ou mesmo a uma "liberdade constrangida": 1) faze o que é necessário, ou serás punido; 2) faze segundo uma obediência à autoridade do pastor; 3) que tal obediência seja absoluta; 4) saiba que o pastor ensina a verdade, e que dele e da Bíblia decorrerão o conjunto de preceitos a seguir (FOUCAULT, "La philosophie analytique de la politique", DE, III, 1994, p. 564).

Em todo esse processo o Ocidente cristão inventou a "surpreendente coação" de impor a cada pessoa o ato de confessar a mínima falta, que se somou à prática da instituição judiciária e seus interrogatórios, dossiês etc. No cristianismo, as práticas e cuidados de si gregos darão lugar ao cuidado dos outros, das almas (FOUCAULT, "À propôs de la généalogie de

l'étique: um aperçu du travail em cours", DE, IV, 1994, p. 409). No caso da virtude sexual grega baseada naquele domínio, e no princípio do homem viril (tal virilidade é que vai importar na relação entre parceiros do mesmo sexo, segundo Foucault), passa-se em seguida para uma virtude sexual endereçada à jovem ou mulher casta, virgem e fiel (FOUCAULT, 2003d, p. 111). Em suma, a verdade das coisas em geral, alcançada pelo homem temperante através do exercício do *ortho logos*, da justa razão, passa à questão da verdade do homem alcançada pela confissão sobre os deslizes da alma em relação aos impulsos da carne, às vezes tendo que se humilhar ou se autopunir.

A temperança implica quatro coisas, na verdade fundamentais para que Foucault caracterize o modo grego de estética da existência: 1) que o *logos* (na prática dos prazeres) seja soberano, submetendo os desejos e o comportamento (forma estrutural); 2) dominando os prazeres realça-se uma razão prática: fazer, segundo Aristóteles, "o que se deve, como se deve e quando se deve'" (forma instrumental); 3) "a necessidade de se conhecer a si mesmo, a fim de praticar a virtude e dominar os desejos", como disso fala Platão no *Fedro* (reconhecimento ontológico de si por si); 4) uma relação com a verdade fazendo surgir não uma hermenêutica do desejo (como no cristianismo), mas uma estética da existência. Quer dizer, menos uma vida conforme a códigos, leis ou trabalho de purificação de si, do que uma vida que leva em conta "certos princípios formais gerais no uso dos prazeres, na distribuição que deles se faz, nos limites que se observa, na hierarquia que se respeita" (FOUCAULT, 2003d, p. 120).

O modo de sujeição do cristianismo relativo ao comportamento sexual, baseado nos ditames da Bíblia e de seus representantes, na pesquisa pelos maus desejos de cada um, "por

um conjunto de atos cuidadosamente definidos em sua forma e em suas condições" (FOUCAULT, 2003d, p. 124), ao se contrastar com o saber-fazer pagão, mostrava que doravante o Ocidente oporia o caráter legislativo universal a uma conduta antiga baseada em uma arte toda especial. Saber-fazer, saber-viver para os gregos (não todos, mas os bem nascidos, pelo menos na Grécia clássica) era uma arte, o momento em que cada um se via diante de situações e necessidades as mais diversas (sempre relativas ao seu status, até antes do período helenístico) e deveria, livremente, posicionar-se diante delas (FOUCAULT, 2003d, p. 123).

Foucault fala aqui precisamente em "estilização da atitude" e em "estética da existência", termos que às vezes praticamente se equivalem (embora uma 'moral de estilo' só vá aparecer mesmo nos séculos II e III d.C., para ele).[63] Quanto à estilização da atitude, ainda não falada, consiste na idéia de que

> [...] a rarefação da atividade sexual se apresenta como uma espécie de exigência aberta: [...] nem os médicos, nem os moralistas, nem aqueles que dão conselhos sobre a boa conduta dirão exatamente o que é preciso ou não fazer na ordem dos atos ou práticas sexuais. E a razão disso [é que...] a temperança sexual é um exercício da liberdade que toma forma no domínio de si (FOUCAULT, 2003d, p. 125).

63 Para Sandra Coelho de Souza (SOUZA, 2000, p. 825) a ética em Foucault "rima também com 'estética', e é justamente esse potencial de sentido que segundo Focault pode tornar a razão pouco atraente".

Foucault, em *L'usage des plaisirs*, vai falar em estilização na dietética, na econômica e na erótica; respectivamente, o homem no cuidado para com o seu corpo, o homem como chefe de família e o homem na relação com os rapazes (FOUCAULT, 2003d, p. 127-292). Deve-se passar aqui ao largo disso em suas minúcias, retendo apenas que, se os atos sexuais não são algo de ruim por natureza, claro, tudo depende do seu "uso". Não há uma desqualificação ética como no cristianismo, ao privilegiar apenas o caráter procriador na prática sexual. Além disso, se há obviamente conselhos que apontam para certas austeridades, aí "não somente os gregos não buscaram definir um código de conduta obrigatório para todos, como também não procuravam organizar o comportamento sexual como um domínio dependente em todos os seus aspectos a um único e mesmo conjunto de princípios" (FOUCAULT, 2003d, p. 324).

E se se pode falar em "sujeito", no seu sentido mais forte, este teve a ocasião de se mostrar justamente no mundo grego, na medida em que cada um se torna livre por suas escolhas, e na medida em que tais escolhas vão determinar "quem" conseguiu tornar-se "o quê". Na Grécia clássica, sobretudo, o sujeito que se valoriza, aquele que pode dominar a si e aos outros o faz não porque se adequou a leis ou princípios pré-estabelecidos, mas quando conseguiu atingir aqueles referidos domínios, através de escolhas e esforços próprios. Nesse sentido, uma estética da existência elaborada pelos homens adultos livres consistirá em uma "arte refletida de uma liberdade percebida como jogo de poder [e em uma ética sexual] problematizada no pensamento como a relação, para um homem livre, entre o exercício de sua liberdade, as formas de seu poder, e seu acesso à verdade" (FOUCAULT, 2003d, p. 326).

Algo totalmente diferente ocorreu com o cristianismo. A investigação sobre o sujeito passou por uma vontade de saber toda peculiar, na qual a verdade do nosso sexo terminava indo para além disso; a nossa sexualidade deve apontar a uma verdade sobre o sujeito. Torna-se isso uma espécie de coerção. E, com efeito, escreve Sandra Coelho de Souza,

> Se Foucault dá uma grande importância ao fato de que, na Antiguidade clásssica, a prática sexual não obedecia nem à coerção de um código que tivesse prescrito condutas a observar, nem a uma hemenêutica do sujeito, ele o faz a fim de mostrar melhor a separação profunda entre a moral, assim concebida, e a que foi adotada pela pastoral cristã, inteiramente orientada a uma 'codificação dos atos sexuais [...] e o desenvolvimento de uma hermenêutica do desejo e dos procedimentos de decifração de si' (SOUZA, 2000, p. 707).

Daí Foucault insistir na idéia de que a sociedade atual não conduziu o homem para uma repressão do sexo, senão para uma "'expressão'" deste, um poder-incitação ou poder-saber (FOUCAULT, "L'Occident et la vérité du sexe", DE, III, 1994, p. 103). Os movimentos homossexuais não incorrerão em erro, justamente por tentar atrelar o "quem?" que cada um deve ser, a esse caráter (*homo*) sexual? *L'usage des plaisirs* termina fazendo uma breve referência a mudanças no âmbito do prazer (mais precisamente, a uma estética do uso grega, para repousar agora no aspecto do desejo, "com sua hermenêutica purificadora"). Esta técnica de interpretação será realçada pelo cristianismo, embora já pronunciada nos século I e

II d.C., objeto de estudo foucaultiano da última parte publicada da sua *Histoire de la sexualité*.

Le souci de soi, o terceiro volume, começa com uma análise acerca de Artemidoro (século II d.C.) e sua interpretação dos sonhos. O intuito: "decifrar a moral que está subjacente às análises dos sonhos sexuais" (FOUCAULT, 2003d, p. 18). Mas, como na Grécia clássica, o que vai marcar os séculos I e II d.C. não será uma intensificação sobre o sexo, mas um cuidado de si, uma "vigilância" ou uma "inquietação" no que diz respeito aos distúrbios do corpo e da alma, distúrbios que é preciso evitar, através de um regime de austeridade (FOUCAULT, 2002e, p. 56).

Austeridade, bem entendida, jamais passível de confusão com lei ou interdição. No cristianismo, a fidelidade conjugal, por exemplo, será um verdadeiro dever a ser seguido, se se quer a salvação. Já anteriormente, como em Plutarco, embora houvesse indicações acerca do permitido ou do proibido na vida do casal, não o seria fruto de uma "regulamentação", mas em função de

> [...] uma maneira de ser, um estilo de relações; a moral do casamento e os conselhos sobre a vida conjugal são, ao mesmo tempo, princípios que valem universalmente, e regras para aqueles que querem dar `a sua existência uma forma honrada e bela. É a universalidade sem lei de uma estética da existência que, de todo modo, só é praticada por alguns (FOUCAULT, 2002e, p.246).

Ter cuidado consigo mesmo, ocupar-se de si: os greco-romanos vão chamar isso de *heautou epimeleisthai*, e tal será o princípio que vai reger a arte da existência, ou *techne tou biou*. Caberá aos dois primeiros séculos da nossa era, por exemplo em Epicteto, levar esse imperativo adiante, ao definir o ser humano como aquele ser destinado ao cuidado de si (FOUCAULT, 2002e, p. 65). Mas Foucault mostra como houve uma diferença entre o "exame" socrático-platônico ao exame que aparece naquela idade de ouro do *epimeleisthai*. No primeiro caso, que pode ser ilustrado pelo *Alcebiades* de Platão, ocupar-se de si era uma atividade bastante particular, reservada aos jovens aristocratas "destinados a exercer o poder"; segundo, exercer como se devia, ou seja, de forma racional e virtuosa; terceiro, o cuidado de si implicava em um conhecimento de si. Quando o helenismo aparece algumas diferenças vão sobressair, e também enumeradas segundo três deslocamentos:

> Primeiramente, cuidar-se de si tornou um princípio geral e incondicional, um imperativo que se impõe a todos, todo o tempo e sem condição de status. Segundo, cuidar-se de si parece não ter mais razão de ser uma atividade bem particular, aquela que consiste em governar os outros [na cidade] [...]. Enfim, terceiro traço, que o cuidado de si só se determina mais manifestamente na única forma do conhecimento de si (FOUCAULT, 2001, p. 81).

Não haveria, porém, malgrado tais diferenças, uma ruptura com a ética anterior, senão uma diferença de acento, ilustrada pela moral sexual:

> A moral sexual exige ainda e sempre que o indivíduo se sujeite a uma certa arte de viver que define os critérios estéticos e éticos da existência; mas essa arte se refere cada vez mais a princípios universais da natureza ou da razão, aos quais todos devem se curvar da mesma maneira, qualquer que seja seu status (FOUCAULT, 2002e, 93).

O status cede lugar ao respeito a si como ser racional, em uma "intensificação da relação consigo pela qual o sujeito se constitui como sujeito de seus atos" (FOUCAULT, 2002e, p. 57). A articulação anterior entre o poder sobre si e o poder sobre os outros se desloca, ou melhor, cede em sua importância, já que agora o ato em si mesmo não precisa se referir de imediato à condição sócio-política de cada um.

Encontra-se aqui diante de uma série de interpretações foucaultians que expandem o sentido daquela "atitude" referida no início deste Capítulo. Foucault teria razão nas suas colocações? Há aí uma questão de adequação interpretativa àquilo que estaria, de fato, presente na época e nos autores trabalhados por ele, e uma questão de tomar as suas análises, de qualquer forma, como pontos valorizados por ele, e que comporiam sua "assinatura" filosófica.

Sobre a primeira questão, em "O sujeito antigo de uma época moderna" Pradeau dá certa razão a autores como

Hadot, segundo a qual Foucault teria negligenciado, na "determinação estética da relação consigo mesmo", inúmeros aspectos importantes:

> No essencial, P. Hadot reprova o fato de Foucault ter restringido, de maneira excessiva, a cultura de si a um cuidado de si, a um prazer tomado em si mesmo, negligenciando que a transformação de si significava para todos os antigos não um dobrar-se sobre si, mas, ao contrário, uma transcendência de si e uma universalização para os quais 'o sentimento de pertinência a um Todo', diz P. Hadot, 'me parece ser o elemento essencial (PRADEAU in: GROS, Org., 2004, p. 138)

Outro crítico com posição similar, apontado por Pradeau, foi Cambiano. Para este,

> Por não querer reconhecer o caráter crítico e 'subversivo' dos modos de vida propostos pelas escolas filosóficas, Foucault superavaliou a amplitude da liberdade antiga e separou indevidamente, nas doutrinas filosóficas, a ética da cultura de si de seus correlatos teóricos e políticos (PRADEAU In: GROS, Org., 2004, p. 140).

Pradeu, então, conclui provisoriamente que "A ética da história da sexualidade não é a da filosofia antiga"; que não se deve "censurar Foucault", apenas apontar a sua "negligência", por exemplo, em não realçar os "aspectos políticos explícitos da estética da existência platônica ou estóica"

(PRADEAU in: GROS, Org., 2004, p. 142-143). De qualquer maneira, isso marcaria certa distorção entre uma interpretação de fase específica da história e filosofia do Ocidente com o que ocorreu efetivamente por lá.

Mas, admitindo-se esses excessos interpretativos – aliás, para alguns um procedimento recorrente nos assim chamados filósofos pós-estruturalistas –[64] haveria alguma lição a tirar de tal empreendimento? A resposta de Pradeau foi em dois sentidos. Em primeiro lugar, "seu interesse [o de Foucault] era traçar uma genealogia capaz de servir à elaboração de uma ética contemporânea, de contribuir para o reconhecimento de novas práticas de si"; em segundo lugar, tratava-se de proceder a uma outra tarefa prospectiva: "A reflexão sobre os modos de subjetivação antigos e contemporâneos devia atualizar uma constituição de si estranha ao modelo jurídico, nomonológico, de uma lei geral que se impõe a todos os indivíduos" (PRADEAU in: GROS, Org., 2004, p. 145-146). Esta última ponderação de Pradeau adéqua-se com aquilo falado acima: interpretação correta ou não, o fato é que isso vai servir para Foucault pensar a atualidade.

---

64 Ou seja, mais preocupados em reinterpretar livremente os temas dos quais trata do que em fazê-lo buscando um suposto rigor analítico. Assim, cabe nota a polêmica levantada pelo livro *Imposturas intelectuais*, de Alan Sokal e Jean Bricmont (1999, p. 10), na sua denúncia dos abusos "da terminologia e de conceitos científicos", recaindo no mais das vezes em "relativismos epistemológicos", ao que se acrescenta o livro *Pós-Estruturalismo*, de James Willians (2012) e *Filósofos na tormenta*, de Elisabeth Roudinesco (2007). Acerca desta última obra a autora inicia a questão das leituras de Foucault acerca da loucura, pontuando algumas críticas dos "psiquiatras, psicólogos e historiadores da psicopatologia ao livro" foucaultiano, "ao mesmo tempo violenta e ambivalente" (ROUDINESCO, 2007, p. 105).

A proposta "cínica" e sua atualização

Em que Foucault se baseou para "atualizar" essa constituição de si, nas palavras de Pradeau, e como modernamente ele se posicionou acerca de inúmeros movimentos sociais de resistência? Se os estudos foucaultianos na sua fase derradeira tomaram por base, positivamente falando, o período da filosofia antiga e cristã até os dois primeiros séculos (quando a pastoral cristã aparece é sempre com uma avaliação negativa), quais as questões que ele privilegiou? A pesquisa de Michel Foucault reenvia, nos seus últimos estudos, para uma "reterritorialização" da ética antiga, aportando no pensamento cínico, e a tese aqui defendida aponta, nessa imagem de certo "cínico" mitigado, para um terceiro traço personalístico a ser somado ao de crítico e ao de esteta.

Já há estudos bem específicos sobre o cinismo grego (BRANHAM; CAZE, 2007) apesar de este, pautado mais na relação do homem com a *Physis* ou natureza do que no *nomos* ou costume, as normas sociais da cidade, apesar de ter buscado mais concentrar-se em uma vida a ser vivida do que em uma pesquisa filosófica como tal pouco tenha deixado informações escritas. Como escreveu Luiz Bicca (2011, p. 154), "os cínicos, em geral, não mostravam nenhum interesse por epistemologia, mas muito por questões morais". O propósito aqui não é, assim, fazer um resgate dessa corrente filosófica, mas verificar, nos cursos foucaultianos, o que este autor selecionou da sua importância, como a palavra grega "parrhesía", que Foucault aborda bastante, bem como vários comentadores sinalizam para a importância da noção. Francisco Ortega (1999) reservou boa parte da sua tese de doutorado para

abordar o problema e o artigo de Frédéric Gros, "A *parrhesía* em Foucault" (GROS, Org., 2004), dedica-se a falar dele igualmente.

Acredita-se que a conclusão de ambos se assemelha, ou, pelo menos, ambos não deixam de apontar para a importância do "escândalo da verdade" que aparece no texto foucaultiano. Isso será abordado agora, após feita a síntese do entendimento de Foucault acerca da palavra, naquilo que caberá destaque como de fundamental para este trabalho: um momento de crise que ocorreu, aportando no "escândalo da filosofia cínica", objeto de estudo de Foucault desde 1982 (curso de 10 de março), mas com relevo para os cursos proferidos nos idos de 1984, reunidos sob o nome de *Le courage de la vérité* (2009).

A definição de *parrhesía* significa "dizer a verdade", falar livremente, "tudo dizer". Na cultura antiga pode-se falar de uma crise da *parrhesía* e foi esta crise que suscitou de forma vigorosa para Foucault a estética da existência. Se o dizer verdadeiro esteve atrelado, primeiro, a um dizer profético, vindo do oráculo; depois, àquilo que vinha de algum sábio e, por fim, a conhecimentos técnicos transmitidos por quem assim os entendia, uma quarta modalidade antiga de *parrhesía* surge como "a tomada da palavra pública ordenada à exigência de verdade que, de um lado, exprime a convicção pessoal daquele que a mantém e, de outro, gera para ele um risco, o perigo de uma reação violenta" (GROS, Org., 2004, p. 158).

A crise da *parrhesía* começou a se dar no século IV socrático, com a crise da democracia. E Sócrates marca aí um momento fundamental nessa "coragem da verdade" ao se recusar ao tudo dizer, sem se valer de um dizer qualquer (tradicionalmente atribuído aos sofistas ou a práticas de

autofavorecimento por alguns cidadãos ou políticos que discursavam na Ágora). Indo para Platão, o objetivo de Foucault foi realçar as transformações do cuidado de si platônico, na passagem do *Alcebíades* ao *Laques*. Segundo Gros, no primeiro caso a filosofia se faz metafísica: "o si que é objeto do cuidado é determinado como alma, enquanto a forma do cuidado se torna a forma do conhecimento" (GROS, Org., 2004, p. 161). Como se encontra no próprio Foucault, mas com outras palavras, o si mesmo é instaurado como "realidade ontologicamente distinta do corpo" – alma, portanto (FOUCAULT, 2009, p. 147); no segundo caso, no *Laques*,

> [...] o cuidado de si não consiste mais em um conhecimento da alma como parte divina em si, mas o objeto do cuidado é o *bios*, a vida, a existência, e cuidar de si significará dar forma à própria existência, submeter a própria vida a regras, a uma técnica, a pô-la à prova segundo procedimentos: é a filosofia como arte de vida, técnica de existência, estética de si (GROS, Org., 2004, p. 162).

O comentário da passagem de uma obra platônica para a outra, acima referida, encontra-se na lição foucaultiana de 29 de fevereiro de 1984. Mas o objetivo de Michel Foucault vai além delas; ele busca, na verdade, aportar na filosofia cínica, aquela que mais estenderá o cuidado de si com o *bios*. Foucault adverte: não que ele estivesse defendendo uma "contradição" ou "incompatibilidade" entre ontologia da alma e estética da existência. Apenas quis demonstrar – e para isso toma o exemplo da filosofia cínica – que a "estilística da [existência nunca

pode ser] a projeção, a aplicação, a conseqüência ou a prática de alguma coisa como uma metafísica da alma" (FOUCAULT, 2009, p. 151).

Ora, como "ressituar o cinismo" na história da filosofia? Um dos caminhos é colocá-lo no âmbito de uma "coragem da verdade". Da "coragem do democrata" – aquela que se manifesta contra opiniões várias nas assembléias – à "bravura do cortesão", podendo contestar o príncipe, Foucault realça uma segunda forma de coragem da verdade fundamental, aquela nascida da ironia socrática, que se arrisca a promover em outrem a "cólera, a irritação, a vingança". Já se conhece melhor essa história, ilustrada pela *Defesa de Sócrates* (PLATÃO, 1983b), história onde este filósofo é condenado a tomar a cicuta, cujos motivos reais da condenação tinham a ver com o que se falou acima: cólera, irritação e vingança despertada em outrem.

Mas Foucault aponta ainda para uma terceira forma de coragem, esta muito menos conhecida e valorizada, distinta das que foram faladas: a coragem da verdade cínica. O que ela traz de novidade? Quais os seus princípios? Para ele o Ocidente "sempre admitiu que a filosofia não é dissociável de uma existência filosófica" (FOUCAULT, 2009, p. 216). Ou seja, que pensar e agir conforme o pensamento estão presentes a toda hora. Porém, numa referência a Heidegger, se muito relevo se deu a temas como o "esquecimento do Ser" na tradição filosófica, mote do surgimento da metafísica, outro esquecimento pouco comentado foi a questão da "vida filosófica" (FOUCAULT, 2009, p. 218). Daí o realce foucaultiano dado ao cinismo: se nas situações acima relatadas, indo até Sócrates, arriscava-se a vida em se dizendo a verdade, o cínico expôs-se

ao mesmo risco, mas "não por seus discursos", senão "por sua vida ela mesma" (FOUCAULT, 2009, p. 216).

Essa situação de perigo advem não propriamente ao se seguir quatro dos seus traços principais demarcados por Foucault: ser a filosofia uma preparação para a vida, que implica um cuidado de si e um estudo ou atenção apenas àquilo que é "realmente útil na e para a existência", e viver conforme esses princípios (FOUCAULT, 2009, p. 220). Um quinto princípio cínico "mais fundamental" é destacado por Michel Foucault, e que implicava certa coragem e certo perigo: aquele que aponta para se alterar, falsificar ou mudar o valor da moeda. Conheça a si mesmo e "falsifique a moeda", isso pode ser ilustrado pela "vida de cão" atribuída àqueles seguidores ou, mais especificamente, a Diógenes: um cão vive de forma não pudica (pode cruzar em praça pública); de forma indiferente, precisando apenas satisfazer as suas necessidades imediatas; o cão sabe distinguir os bons, os verdadeiros e os mestres, em relação aos maus, aos falsos e aos inimigos; por fim, relata Foucault, é uma vida de cão de guarda, pois salva e protege a vida dos seus mestres (FOUCAULT, 2009, p. 224).

Uma "vida de cão" faz aparecer, por detrás do "impudor" aparente, uma "vida não dissimulada"; por detrás da sua indiferença, "o retorno escandaloso de uma vida sem mistura", independente e verdadeira. À vida dialética, aquela faz surgir um contraponto: de um lado, do lado dialético, somos reenviados para uma vida ligada ao *nomos*, à lei e ao direito; do outro lado, do lado do cão, a vida verdadeira aparece como uma vida soberana, onde o domínio de si se destaca de maneira efetiva e imediata (FOUCAULT, 2009, p. 225). Recusam-se aí a seguir hábitos rotineiros que, como tais, são

ligados às convenções e normas gerais da sociedade. Caso contrário não se estaria falando de autonomia, de relação a si na expressão da palvra. O cínico é, antes de tudo, não um homem da cidade, mas do cosmo.

Na lição foucaultiana da segunda hora, ainda de 14 de março de 1984, cada um daqueles traços (a vida não dissimulada, independente, correta e soberana) são esclarecidos. A vida não dissimulada, a nova estilística da existência cínica, primeiro escândalo, contrasta-se com aquela observada em Platão, Séneca ou Epicteto. Respectivamente, sem se submeter a parâmetros "desonrosos" de conduta, a uma alma que deve separar tudo o que é do âmbito da desordem ou da agitação; do outro (amigo), tomado como guia e testemunho da minha vida; ou do *daimon* interior que habita em cada um, olhar retrospectivo que se vê, e que mostra a tarefa de viver segundo tal olhar. Ao contrário, no cinismo absolutamente nada é escondido, tudo é publico ou publicizado, seja ao comer, ao fazer as necessidades fisiológicas ou mesmo dar vazão aos desejos (sexuais, por exemplo). Em resumo, escandalosamente, a vida boa é a vida "inteiramente visível" (FOUCAULT, 2009, p. 234).

A vida independente toma a figura da pobreza. Mas de uma pobreza ativa, quer dizer, não propriamente aquela que, possuindo certas condições econômicas favoráveis sabe servir-se dela, ao invés de se tornar servo das coisas as quais possuí. Ou então, como em Sócrates, ser pobre, embora tendo mulher, filhos e uma casa para morar. A pobreza deve ser "efetiva, material, física" (FOUCAULT, 2009, p. 237), além de infinita na sua tarefa: há sempre uma condição mais acanhada de vida por encampar, como em Diógenes, que morava

dentro de um barril. E que todos possam ver isso, que a visibilidade da pobreza seja percebida sem reservas, até porque nada há para esconder, pelo menos ao mudar os parâmetros de entendimento.

Porque, tomando em consideração o problema dos *modelos* houve na Grécia uma distinção entre os bons ou melhores, dentro da sociedade, e entre ideais de beleza (do corpo e da alma), de "conduta honrosa" ou "suja" (*Saleté*). Foucault busca mostrar que, mesmo em Sócrates, a feiúra ou a relativa desimportância dada ao corpo, pelo menos na comparação com a alma, é compensada pela beleza desta na sua elevação. Ora, no cinismo não há essa constante da beleza, que no modelo anterior apenas troca de lugar entre dois pólos, do recrudescimento ou exaltação de uma parte para o declive da outra. "A pobreza cínica, ao contrário, é a afirmação do valor próprio e intrínseco da feiura (*laideur*) física, da devassidão, da miséria" (FOUCAULT, 2009, p. 239).

Deshonra (*déshonneur*): este é um desiderato fundamental do cínico; ele a procura a todo o instante, uma vez que estar em desonra significa dizer não às crenças, opiniões e convenções. Quem pratica efetivamente o *déshonneur* está à mercê constantemente da reprovação das pessoas ao redor. Ele, portanto, é humilhado: "você come como um cão"... – mas nada terá a ver com a humildade cristã. Ao contrário até, no primeiro caso a humilhação faz parte de um ato afirmativo de si, da própria soberania, de um domínio de si. No segundo caso a infâmia, a desonra, a humilhação são, inversamente, caminhos de renúncia a si (FOUCAULT, 2009, p. 242).

É verdade que a filosofia antiga buscava, nas palavras dos seus pensadores, uma vida correta. Mas isso implicava em se

ficar atento a todas as convenções, regras, leis e costumes da cidade. Para além da interpretação nietzscheana, segundo a qual Sócrates menos quis respeitar as leis da cidade, aceitando a condenação de beber a cicuta, do que apenas tivera procurado a morte, solução para uma vida depreciada (NIETZSHCE, 2000), Foucault retém essa "ambigüidade" grega: a de seguir a natureza, por um lado, *e* seguir igualmente as regras sociais. Ambigüidade porque, no segundo caso, entende-se serem eles, os modelos relativos às coisas humanas, passageiras: as escolas filosóficas mudam, as leis e os costumes mudam...

Ora, o cínico busca sair desse equívoco. Somente a natureza é cânon a ser seguido. Por extensão, há aí uma valorização da animalidade. Mas não é o homem que, como tal, destaca-se desta para constituir-se como homem? O escândalo cínico defende – e experimenta – o contrário: as pessoas são menos do que os animais se não assumirem em si mesmo essa animalidade característica do seu ser. "O *bios philosophikos* como vida correta é a animalidade do ser humano restabelecida como um desafio, praticado como um exercício, e lançado aos outros como um escândalo" (FOUCAULT, 2009, p. 245).

Pode-se agora voltar à primeira hora da aula foucaultiana. Michel Foucault encontra razões, a partir da análise do pensamento cínico, para traçar uma linha divisória na história da filosofia, ainda que "muito esquematicamente", como alerta. Precisamente, aquela linha que optou por divisar "um outro mundo" e que se encontra desde Sócrates, mas retomado de maneira mais acabada pela filosofia platônica, contraposta à "vida outra" (*vie autre*), iniciada também com o próprio Sócrates, mas elevada ao máximo com o pensamento cínico. Em resumo, "O outro mundo e a vida outra foram, parece-me

no fundo, os dois grandes temas, as duas grandes formas, os dois grandes limites entre os quais a filosofia ocidental não cessou de se desenvolver" (FOUCAULT, 2009, p. 226).

O outro mundo platônico é aquele que nasce da contraposição entre o mundo das sombras, carregado de tudo aquilo que é aparente e mutável, e o mundo das formas ou das ideias, aquele "segundo a qual existem entidades eternas, unas e imutáveis", onde a beleza passageira, captada pelos sentidos e correspondente aos seres materiais, são substituídas por uma beleza em si, conceitual, o mesmo valendo para temas como virtude, justiça etc. (RIBEIRO; SARDI; in: PECORARO, Org., 2008, p. 42). Desde a segunda fase da filosofia platônica essa distinção aparece com nitidez, como se vê seja nas partes finais de *O Banquete* (1989), seja no capítulo VII de *A República* (2000). Mas a outra vida é, com efeito, aquela em que a alma, perfazendo a prática do cuidado de si, descobre a tarefa da contemplação da transcendência e, nesse sentido, o texto referência para o tema aqui abordado é o *Alcebíades*, falado anteriormente.

A "vida outra" traz em si questões diversas, que dizem respeito à vida mesma na sua imanência. Nunca perdendo de vista a questão da verdade de uma vida a ser vivida, trata-se de operar uma "ruptura total e sob todos os pontos com as formas tradicionais de existência" (FOUCAULT, 2009, p. 226). Assim, essa linha de pensamento inaugura, ou então dá "fundamento filosófico" ao tema ou questão da "arte de viver". Com uma ressalva, feita por Foucault: essa linha divisória não foi tão estanque assim, houve passagens de um lado para o outro. Porém, no caso de Platão, do cristianismo católico ou mesmo da crítica de Lutero a "vida outra" só entra em causa

para operar uma conexão com uma ascese ao outro mundo (FOUCAULT, 2009, p. 228).

A partir de tudo o que se disse acima as posições de Gros e de Ortega, apenas anunciadas há pouco como próximas entre si, podem aparecer. Para o primeiro, "A ética cínica da *parrhesía* [...] pondo a vida à prova" e, a saber, através de um ato de coragem, de ruptura, recusa e denúncia, essa ética que "persegue a verdade e denuncia a mentira" revestiu-se em Foucault não de uma "moral de filósofo", mas de uma "ética do intelectual engajado" (GROS, Org., 2004, p. 166). Quanto à posição de Ortega, os estudos foucaultianos acerca da *parrhesía* terminaram sendo a "atualização da *estilística da existência* como foco da resistência às modernas práticas subjetivantes" (ORTEGA, 1999, p. 104). Acrescente-se aqui somente (pressupondo que essa ideia estava presente em Gros e em Ortega) que o estudo foucaultiano acerca da filosofia cínica pode ser "atualizado" se compreende que ela foi não um espelho a ser seguido de maneira literal, senão o limite, "a forma ao mesmo tempo mais rudimentar e a mais radical na qual se colocou a questão dessa forma particular de vida [...] que é a vida filosófica" (2009, p. 219).

Nesse sentido, muitas falas de Foucault, presas a "situações concretas" vivenciadas por ele, foram a ocasião para se encontrar efetivamente uma ancoragem dos seus conceitos e noções. Busca-se falar disso a seguir, embora algumas outras questões de princípio devam ainda ser abordadas, e embora, ao falar dessas "situações concretas" vivenciadas pelas pessoas, ele nunca deixe de relacionar isso a um ponto de vista histórico-filosófico.

Pensando no tema da ética ele parte do princípio da não crença de que houvesse até “hoje” (ou seja, até a sua morte, em 1984) algum tipo de suporte fixo e universal. Assim, escreve ele, a maioria de nós “não acredita que uma moral possa ser fundada sobre a religião e que nós não queremos um sistema legal que intervenha em nossa vida moral, pessoal e íntima” (DE, IV, 1994, p. 385). Daí os problemas dos movimentos de “liberação” [*libération*][65] em sua época, justamente por “não encontrar princípios sobre o qual fundar a elaboração de uma nova moral” (DE, IV, 1994, p. 386); pior, às vezes querendo atingir algum fundamento, tomando por base os conhecimentos científicos disponíveis sobre o eu, o desejo, o inconsciente etc.

No entanto, não se ter ainda conseguido algum suporte ético-moral não significa partir para algo da ordem de um quietismo ou apatia. Como já foi mencionado anteriormente, se “tudo é perigoso” cabe justamente continuar o trabalho de investigação, ainda que o caminho para isso seja, primeiramente, denunciar as “familiaridades” dentro do espaço social (FOUCAULT, “À propôs de la généalogie de l’étique: um aperçu du travail em cours”, DE, IV, 1994, p. 386). É por isso que Foucault atribui ao seu trabalho ser marcado por uma “hiper-militância pessimista”, expressão que sintetiza sua tarefa de constituir uma genealogia dos problemas, distinta de uma história das soluções. Bem entendido, não é que tudo seja mau; é que, sendo “perigoso”, a todo o instante está-se

65 *Libération* é um termo francês que tanto pode ser traduzido por “libertação”, quanto por “liberação” (nesse último caso diz-se quando alguém é liberado, por exemplo, da obrigação de pagar uma dívida). Os tradutores utilizam uma ou outra versão, a depender do caso. Optou-se aqui, geralmente, por “liberação”, palavra com menor cunho metafísico.

às voltas no cotidiano com disfarces a identificar e com atitudes por tomar. Paradoxalmente, mas só à primeira vista, Foucault diz também partilhar de um "otimista absoluto", já que defende que tudo é contingente e que tudo pode mudar (FOUCAULT, "Entretien avec Michel Foucault", DE, IV, 1994, p. 93). Em síntese, há perigos por todos os lados, assim como sempre há contra-investidas possíveis.

O que não se deve fazer é concordar com modos de sujeição que "convidam" ou "incitam" as pessoas a adotarem escolhas vindas de fora, modos que tornam o sujeito alguém objetivado, seja por ele mesmo, seja pelos outros. Como escreveu Foucault, e essa é outra lição grega, o modo de sujeição da antiguidade era uma "escolha ético-política", não estando à mercê de alguma lei divina ou de uma prática de obediência a um código de regras, como ocorreu no cristianismo (FOUCAULT, "À propôs de la généalogie de l'étique: um aperçu du travail em cours", DE, IV, 1994, p. 398 e FOUCAULT, "Une esthétique de l'existence", DE, IV, 1994, p. 732). Cabia ao homem grego elaborar uma "arte de viver", da qual houve posteriormente breves episódios: um pouco no Renascimento, sob uma forma "ligeiramente acadêmica", e no "dandismo" do século XIX (FOUCAULT, "À propôs de la généalogie de l'étique: um aperçu du travail em cours", DE, IV, 1994, p. 402).

Hodiernamente falando a recusa por buscar princípios éticos ou conselhos práticos já firmados é um dos poucos conselhos dados por Foucault: "As pessoas devem elaborar sua própria ética" (FOUCAULT, "Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins", DE, IV, 1994, p. 537), ainda mais porque uma moral como obediência a um código de

regras "está desaparecendo, já desapareceu" (FOUCAULT, "Une esthétique de l'existence", DE, IV, 1994, p. 732). Mas com isso não se afirma ao mesmo tempo que uma ética em Foucault fica impossibilitada, ou que se tornara vazia de conteúdo, sob a indeterminação conceitual presente naquela "arte de viver"? Para Judith Revel, em todo caso, "A estética da existência, na medida em que ela é uma prática ética de produção de subjetividade, é, ao mesmo tempo, assujeitada e resistente: é, portanto, um gesto eminentemente político" (REVEL, 2005, p. 44).

A elaboração autônoma de uma ética *não deve ser feita a esmo*, mas a partir de uma análise histórica e filosófica. Esse é o sentido da "ontologia histórica de nós mesmos" – e é possível adiantar, da importância do personagem conceitual "crítico", passagem anterior de uma atitude corajosa (de um "cinismo" mitigado) a ser empreendida. Assim, o que se fez das pessoas, o que se disse para elas e as mandaram agir? Não importa, caso não se prenda nisso. Cabe levar a "crítica" adiante, operando uma "fratura virtual" (aí Foucault tenta não apenas copiar Kant, indo para além da pergunta "o que somos?"); na verdade, convidando mesmo a tentar que cada um seja diferente, abrindo "um espaço de liberdade, entendido como espaço de liberdade concreta, isto é, de transformação possível" (FOUCAULT, "Structuralisme et poststructuralisme", DE, IV, 1994, p. 449).

Ou seja, que a crítica seja tanto permanente como experimental, ainda que sempre "limitada", "determinada" e "incompleta" (FOUCAULT, "Qu'est-ce que les Lumières?", DE, IV, 1994, p. 575); porém, só possível porque há *como pressuposto dessa ontologia a possibilidade do "trabalho de nós sobre*

nós mesmos como seres livres" (FOUCAULT, "Qu'est-ce que les Lumières?", DE, IV, 1994, p. 575, grifo nosso). Ou então: um labor crítico que sempre necessita de um "trabalho sobre nossos limites, isto é, um labor paciente que dá forma à impaciência da liberdade" (FOUCAULT, "Qu'est-ce que les Lumières?", DE, IV, 1994, p. 578).

Mas se o sentido da palavra "experiência" em Foucault envolve os vastos campos de conhecimentos, o conjunto das regras sociais e a relação do indivíduo consigo mesmo (FOUCAULT, "Qu'est-ce que les Lumières?", DE, IV, 1994, p. 579) é preciso também reconhecer que ele aponta o "pensamento" como o lugar de instauração dessa realidade, o mecanismo segundo o qual o jogo do verdadeiro e do falso se engendra. De um lado é preciso observar compreensivamente os sistemas de racionalidades que subsidiam todas as coisas ou relações. Mas também ver que a região do pensamento não tem de antemão nenhuma salvaguarda, ninguém que o detenha de uma vez por todas, como alguma posse inalienável. "O pensamento é a liberdade com relação àquilo que fazemos, o movimento pelo qual nele nos desprendemos, constituímo-lo como objeto e o refletimos como problema" (FOUCAULT, "Polémique, politique et problématisations", DE, IV, 1994, p. 597).

O próprio Foucault viu isso na repercussão das suas obras. Ele, que foi criticado por grupos de direita, esquerda e de centro, já que não propunha nenhum "projeto político definido" – ao mesmo tempo viu também as suas idéias se difundirem por frentes as mais diversas. A atitude ética de Foucault, aparentemente neutra ou vazia, e próxima do individualismo – ele escreveu livros não para movimentos de *libération*, mas "em

função de uma situação atual" que o interessava (FOUCAULT, "Le souci de la vérité", DE, IV, 1994, p. 674) – terminava sendo uma atitude política. E não conduzia as pessoas ao niilismo, já que, analisando as práticas, sua lógica e suas estratégias, sinalizou ao mesmo tempo para "a maneira pela qual os indivíduos, livremente, em suas lutas, em seus afrontamentos, em seus projetos, constituem-se como sujeitos de suas práticas ou recusam ao contrário as práticas que se lhes propõem". E termina esse trecho: "*Eu creio solidamente na liberdade humana*" (FOUCAULT, "Interview de Michel Foucault", DE, IV, 1994, p. 693, grifo nosso). Nesse sentido, em resposta a um entrevistador que apontava em Foucault alguém que ligava sempre uma análise a um tipo de ação, conclui que a ética é uma prática e o "e*thos*, uma maneira de ser" (FOUCAULT, "Politique et éthique: une interview", DE, IV, 1994, p. 587). Kraemer reforça isso, ao dizer: "A noção de *êthos* evoca a reflexão e ação contínua do homem sobre si mesmo, na convivência com seu grupo, sociedade" (2011, p. 294).

Essa maneira de ser foi estudada por Foucault no momento em que se valeu das "tecnologias de si", como já visto. Em "*Les techniques de soi*" (DE, IV, 1994, p. 810), complementando, Foucault distinguiu três tipos de técnicas de si: a que se verificou com Sêneca, que tratou da correspondência entre os pensamentos e as regras; a cristã, fazendo nascer uma "hermenêutica de si", na exata medida em que essa tecnologia buscou estabelecer a relação entre os pensamentos humanos escondidos e a impureza da alma; por fim, a tecnologia cartesiana, que investigou a correspondência entre pensamento e realidade.

Refletir sobre os atos cotidianos, utilizar-se uma tecnologia de si ainda está em questão, contanto que não se cometa o erro de Sêneca e de Epicteto, sobretudo. Ou seja, ao mesmo tempo em que ele propuseram um estilo de existência, fizeram-no como um conselho endereçado a todos (FOUCAULT, "Politique et éthique: une interview", DE, IV, 1994, p. 698); e contanto também que não se siga os passos da hermenêutica cristã, muito mais bem-sucedida em generalizar o normativo e em delegar a resposta da pergunta "quem sou eu?" a um "diretor" de consciência. "O problema da moral como estética da existência foi recoberto pelo problema da purificação" (FOUCAULT, "À propôs de la généalogie de l'étique: um aperçu du travail em cours", DE, IV, 1994, p. 406) e, aos poucos, uma interrogação sobre a moral foi sendo substituída por uma interrogação sobre a verdade e o poder político (FOUCAULT, "Le *retour de la morale*", DE, IV, 1994, p. 699).

A coerência de Foucault se mostra aqui mais uma vez: caso se queira de fato operar algum tipo de retorno aos gregos será no sentido de uma retomada da moral, pois "a verdade" mesma não existe, e o poder político não tem nada de necessariamente promissor ou evolutivo. "Recomeçar", pelo pensamento, aquela experiência grega sem, contudo, copiá-la, eis a questão (FOUCAULT, "Le *retour de la morale*", DE, IV, 1994, p. 702), levada a bom termo (pelo menos foi o seu último projeto) buscando resgatar a inspiração cínica.

Mas a vida como obra de arte não deve ser tomada em sentido literal ou corrente. Quer dizer, caso se pense, como aproximação, nas artes conhecidas (pintura, escultura etc.), imaginando que elas só têm valor se, ao contrário de quem as criou, puder escapar à morte, imortalizar-se. Bem diferente

disso a obra da vida, por assim dizer, é "passageira", como já o sabiam os antigos em sua *tekhnê tou biou* (FOUCAULT, "À propôs de la généalogie de l'étique: um aperçu du travail em cours", DE, IV, 1994, p. 615). Nesse sentido, nova crítica a Sartre. A posição deste autor concedia privilégios inegáveis ao conceito de autenticidade. E, ligando Baudelaire ou Flaubert a tal noção Sartre não viu que o interessante mesmo era fazer o movimento contrário; a saber, "ligar esse tipo de relação a si que se pode ter a uma atividade criadora" (FOUCAULT, "À propôs de la généalogie de l'étique: um aperçu du travail em cours", DE, IV, 1994, p. 393), pensar o homem autêntico não como aquele repetidor de um estilo – de obra ou de vida – mas em um homem que não pára de se reformular, de se inventar diante de uma série de experiências e modos de ser múltiplos. Foucault inverte, pois, a interpretação sartreana, sobretudo se se pensa em Baudelaire, já anteriormente falado.

Foucault não quis profetizar ou tomar certos partidos (por exemplo, como os que questionam se os países do Leste são ou não os melhores a seguir); não quis dizer às pessoas o que fazer. Como almejar ser um "moralista" se não se quer profetizar? Nem uma coisa, nem outra; ou seja, nem buscar a imagem do profeta nem a imagem do guardião da moral: a ética aberta de Foucault começa por aí (FOUCAULT, "Entretien avec Michel Foucault", DE, IV, 1994, p. 92), e mesmo em uma fase tardia da sua vida (em 1982, dois anos antes da sua morte), diz Foucault *assustar-se* quando o humanismo se esforça para apresentar "uma certa forma de nossa ética como um modelo universal valendo para não importa qual tipo de liberdade" (FOUCAULT, "Verité, pouvoir et soi", DE, IV, 1994, p. 782), ao invés de se voltar para formas criativas de vida, para um futuro que "comporta mais segredos,

liberdades possíveis e invenções que não nos deixa imaginar [nesse futuro] o humanismo" (FOUCAULT, "Verité, pouvoir et soi", DE, IV, 1994, p. 782).

Retorne-se àquela temática de não prescrever soluções como sendo mesmo uma "escolha política". Coube a Foucault pôr problemas com o máximo de rigor, complexidade e dificuldade possíveis a fim de que uma "solução não nasça de um só golpe" (FOUCAULT, "Entretien avec Michel Foucault", DE, IV, 1994, p. 87). E, com efeito, Foucault diz interessar-se mais pela moral do que pela política, "ou, em todo caso, a política como uma ética" (FOUCAULT, "Politique et éthique: une interview", DE, IV, 1994, p. 586); lembrando de que o problema político mais geral é o da verdade, ou seja, o da repartição entre o verdadeiro e o falso, para então ser possível um governo de si e dos outros (FOUCAULT, "Table ronde du 20 mai, in Perrot (M.), Ed., L'impossible prison", DE, IV, 1994, p. 34). Ou seja, só a partir de uma investigação dessa "relação" de cada um para com essa "verdade", as regras que chancelam o verdadeiro e os efeitos de poder decorrentes daí (FOUCAULT, "La fonction politique de l'intellectuel", DE, IV, 1994, p. 113) é que haverá a ocasião de pôr o problema do governo de si e dos outros. E o interessante disso tudo é que na sociedade atual, pensa Foucault, há sempre uma possibilidade (nesses jogos de verdade) de descobrir algo de diferente e de mudar as regras que aí imperam, seja em parte, seja em sua totalidade (FOUCAULT, "L'éthique du sousi de soi comme pratique de la liberté", DE, IV, 1994, p. 725). Em outras palavras, "Quem diz a verdade? Sujeitos livres que são livres, que organizam um certo consenso e que se encontram inseridos em uma certa rede de práticas de poder e de instituições

coercitivas" (FOUCAULT, "L'éthique du sousi de soi comme pratique de la liberté", DE, IV, 1994, p. 726).

De um lado há de se mostrar a "brutalidade" de todas as coisas que parecem pacíficas, pois familiares; de outro, e aí Foucault retrabalha a frase sartreana segundo a qual "estamos condenados à liberdade": está-se interligado, na realidade, por todos os lados com aquela chancela do verdadeiro falado acima, fazendo de cada um ser, ao invés, "condenado a confessar a verdade" (FOUCAULT, "Cours du 14 janvier 1976", DE, III, 1994, p. 176). O poder, assenhoreando-se de tal artifício, questiona as pessoas, realiza enquetes, registra, institucionaliza a região ou lugar da verdade, promove castigos e recompensas, faz a lei. Vive-se em uma época em que menos se preocupa em produzir riquezas, do que verdades; em que menos se deve ter atenção para com os *gansters* do que para com as redes de saber disseminadas pelo social (FOUCAULT, "Sexualité et politique", DE, III, 1994, p. 531). Se o poder pudesse ser localizado, tanto melhor; mas o poder "passa" (FOUCAULT, "Sexualité et politique", DE, III, 1994, p. 567), e essa sua "velocidade", numa expressão próxima de Deleuze, é que complica.

Mas a inserção do homem nesse meio tão complexo, do qual geralmente ele é cooptado em seu modo de ser e agir, ao revelar igualmente a possibilidade de ser e agir diferentemente possibilita começar a entender duas tão importantes expressões de Foucault: "O que é a ética senão a prática da liberdade, a prática refletida da liberdade?"; "A liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida que toma a liberdade" (FOUCAULT, "L'éthique du sousi de soi comme pratique de la liberté", DE, IV, 1994, p. 711 e 712,

respectivamente). Age-se na exata medida em que se é livre; a liberdade, já de antemão instalada no espaço em que cada um se conduz de uma ou de outra maneira, sinaliza para essa região do e*thos*, lembrando que Foucault identifica a região da ética como a forma escolhida para adotar um ou outro princípio normativo, ou mesmo inventar outro qualquer. A prática ética será tanto melhor caso o comportamento ou a escolha adotada ocorra no bojo de uma liberdade saída da sua imediatidade irrefletida e posta a pensar. O homem, em sua liberdade, pode se permitir ficar subserviente aos códigos ou, como que inspirado pelos gregos-romanos, aproximar-se de algo como uma moral do estilo. No primeiro caso poder-se-ia fazer, como no exemplo de Foucault, uma história dessa relação a si, mostrando todas as suas mazelas; no segundo caso aproximar-se de tentativas de se chegar a alguma espécie de liberação.

Para concluir essa parte, que se refere a certos princípios abertos adotados por Michel Foucault, merece destaque ainda certas ideias e autores em relação aos quais Foucault demonstrou profunda simpatia. O comentário que ele fez do livro de Deleuze e Guattari, *O Anti-Édipo* (1976), foi um dos tantos momentos nele carregados de importância. Foucault primeiramente caracteriza o referido livro como livro de ética, pois no geral foi baseado na seguinte investigação: "'como fazer para não nos tornarmos fascistas, mesmo quando (sobretudo quando) acreditamos ser um militante revolucionário?'" (FOUCAULT, "Préface", DE, III, 1994, p. 135). Posteriormente Foucault acha também servir tal livro como uma espécie de "manual" ou "guia da vida cotidiana", como instrumento de uma renovada ou moderna "arte de viver".

Foucault sinaliza para vários princípios importantes: deve-se liberar "a ação política de toda forma de paranóia unitária e totalizante", intensificar "a ação, os pensamentos e os desejos por proliferação, justaposição e disjunção, e não por subdivisão e hierarquização piramidal", liberar-se "das velhas categorias do Negativo (a lei, o limite, a castração, a falta, a lacuna) que o pensamento ocidental há tanto tempo sacralizou como forma de poder e modo de acesso à realidade" preferindo, ao invés, "o que é positivo e múltiplo, a diferença à uniformidade, os fluxos às unidades, os agenciamentos móveis aos sistemas", considerando que "o que é produtivo não é sedentário, mas nômade"; não imaginar que "é necessário ser triste para ser militante, mesmo se a coisa que se combate é abominável. É o vínculo do desejo à realidade (e não a sua fuga nas formas de representação) que possui uma força revolucionária"; não utilizar "o pensamento para dar a uma prática política um valor de verdade; nem a ação política para desacreditar um pensamento, como se fosse apenas uma pura especulação"; nada de exigir da "política que ela restabeleça os 'direitos' do indivíduo, tais como a filosofia os definiu", uma vez que o "indivíduo é o produto do poder. O que é preciso é 'desindividualizar' pela multiplicação e deslocamento os diversos agenciamentos. O grupo não deve ser o laço orgânico que une indivíduos hierarquizados, mas um constante gerador de 'desindividualização'"; por fim, não se deve ser apaixonado pelo poder (FOUCAULT, "Préface", DE, III, 1994, p. 135-136).[66]

---

66 Deleuze e Guattari, ao contrário, em seu próprio discurso tentaram "neutralizar [seus] efeitos de poder", tornando sua tradução difícil e levando tal discurso a uma instância de humor que, não obstante, denunciava o fascismo político e o fascismo da "nossa vida cotidiana" (FOUCAULT, "Préface", DE, III, 1994, p. 135-136).

Uma vez selecionado uma série de princípios, sugestões ou ideias defendidas por Michel Foucault é preciso voltar agora o olhar para aquela questão da *atualização* das suas posições, lembrando da ressalva feita acima, a saber, que mesmo diante de situações específicas vivenciadas pelas pessoas suas observações sempre são eivadas de posicionamentos histórico-filosóficos. Assim, como levar tal inspiração para os dias de hoje, sem obviamente querer construir sistema, dar conta de tudo? O que interessava a Michel Foucault? Em "Interview de Michel Foucault" (FOUCAULT, DE, IV, 1994, p. 667) ele, dizendo-se não partidário do propósito de se fazer uma luta universal, "um combate universal contra os problemas da humanidade", preferiu tomar partido ou lutar quando algo fosse importante para ele em sua subjetividade. Ele reclama para si essa liberdade, reclama igualmente uma "coerência" em sua vida.

A partir disso é que certos temas podem ser destacados como objetos foucaultianos de análise, em especial, sobretudo na última fase do seu pensamento, o problema do homossexualismo e o do sado-mazoquismo. Começando com o primeiro ponto não há como descartar a importância de aspectos vividos por Foucault. Em 1953 ele abandona o Partido Comunista (PC), sentindo-se pouco à vontade, segundo Eribon, "num partido que rejeitava e condenava a homossexualidade como um vício da burguesia e como um sinal de decadência" (ERIBON, 1990, p. 79). Poderia ter sido também por isso que sai da França rumo a Suécia em 1955: ele criticava a vida sócio-cultural do seu país, embora vá achar no novo exílio sueco repressões similares ao homossexualismo (ERIBON, 1990, p. 100).

Do ponto de vista histórico-filosófico para Foucault a homossexualidade deve ser uma questão tratada devidamente a partir da sua diacronia. Ou seja, percebendo que houve, relativamente a ela, uma mudança de configuração no tempo, observada segundo três “idades de ouro”: primeiro, na Grécia clássica e helenística, onde no início havia a relação atividade-passividade como o importante a ser observado (quem domina?), para posteriormente a pederastia começar a ser posta sob reservas no mundo helenístico.[67] Há nesse último caso os exemplos de Plutarco e do Pseudo-Luciano, que chegaram ora a legitimar, ora a desqualificar tal prática, embora não se verificasse aí um “limite severo” entre relações *homo* e *hétero*. O grave disso, em todo caso? – “seu declínio crescente como tema vivo de uma estilística da existência” (FOUCAULT, 2002c, p. 255 e 264).

A segunda idade de ouro da referida problemática encontra-se no mundo cristão-medieval, onde o que vai importar é o casamento heterossexual, já que o objetivo do sexo é a procriação. Algo de grave aqui será, sobretudo, a “diminuição da importância das relações pessoais de *philia*” ou amizade, “assim como a valorização do casamento e do vínculo efetivo entre esposos” (2003f, p. 253). Com isso uma discussão teórica e moral sobre o assunto vão eclipsar, diminuir em intensidade, seriedade e “algo de vivo” (2003f, p. 251).

67 Foucault vai falar de uma “quadritemática” da Antiguidade: austeridade sexual em termos do corpo; instituição do casamento; relações entre homens e existência da sabedoria, tudo isso colocado a partir de uma moral de homens livres, pensada, escrita e ensinada por eles e para eles (FOUCAULT, 2003d, p. 33).

Quem sou eu? A partir do Cristianismo a resposta a essa pergunta está condicionada à minha escolha sexual: tal foi o que se colocou muito cedo no Ocidente (FOUCAULT, "Non au sexe roi", DE, III, 1994, p. 257). Depois, outros setores da sociedade – administrativos, políticos, policiais – cercam-se dessa prerrogativa e chegam à personalidade do indivíduo (FOUCAULT, "Interview de Michel Foucault", DE, IV, 1994, p. 660). É todo um conjunto bem formado que Foucault chama de "dispositivo de sexualidade", ou seja, um "conjunto de práticas, instituições e conhecimentos" que fizeram da região da sexualidade "um domínio coerente" (FOUCAULT, "Interview de Michel Foucault", DE, IV, 1994, p. 662).

Foucault faz notar que a homossexualidade tornou-se problema a partir do século XVIII, com a polícia e o sistema jurídico. A razão disso estava ligada justamente ao desaparecimento daquela amizade, que antes simplesmente deixava a existência de relações sexuais entre os parceiros como algo sem importância, pois aceita pela cultura. Assim, "O desaparecimento da amizade como relação social e o fato de que a homossexualidade tenha sido declarada problema social, político e médico fazem parte do mesmo processo" (FOUCAULT, "Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité", DE, IV, 1994, p. 745).

Nos séculos XVI e XVII isso desaparece ("pelo menos a sociedade masculina"), começando a se "tornar outra coisa". A amizade agora é "perigosa". O exército, a burocracia, a administração e a universidade não poderão "funcionar com amizades muito intensas" e este será um esforço para "diminuir ou minimizar as relações afetivas". O estudo sobre a história da sexualidade bem que poderia dar lugar a um estudo sobre

a história da amizade, diz ele (FOUCAULT, "Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité", DE, IV, 1994, p. 744). É todo o tema helenístico de uma "estilística da existência a dois", de uma "arte de estar junto", de compartilhar acontecimentos dentro e fora de casa, encontrado no tratado de Antípatros e depois em Musonius – um estilo de relação, claro, sem ter por base alguma lei fixa a ser seguida (FOUCAULT, 2002c, p. 229-232).

Dando o esboço de uma certa "história da amizade" ainda por fazer Foucault diz que, enquanto ela permanecia viva, ninguém percebia se havia entre homens relações sexuais – ou, pelo menos, se percebessem isso não tinha importância. O mesmo movimento que redundou no desaparecimento da "amizade como relação social" foi o mesmo que tornou a homossexualidade um "problema social, político e médico" (FOUCAULT, "Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité", DE, IV, 1994, p. 745). Mas, pergunta-se a ele, "Quais tipos de instituições devemos começar a instaurar, a fim não somente de nos defender, mas também de criar novas formas sociais que constituiriam uma verdadeira solução de mudança?" ("Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité", DE, IV, 1994, p. 745). Michel Foucault não tem uma resposta cabal; diz apenas que isso talvez não devesse começar pela instituição familiar ou por outras que "fazem par com a família"; e acrescenta: "Nossa tarefa, creio, é tentar elaborar uma solução" (FOUCAULT, "Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité", DE, IV, 1994, p. 745).

Se a questão da amizade é algo que o interessa hoje em dia (e ele está falando em 1984) é porque ela afeta e recusa

as relações institucionais: embora ainda seja uma relação social, as pessoas envolvidas possuem certa liberdade entre si, uma liberdade de escolha que passa, em geral, por poder "viver relações afetivas interessantes" ("Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité", DE, IV, 1994, p. 744). Assim, pensa Foucault, enquanto o exército, a burocracia, a administração, as universidades e escolas se esforçam para "diminuir ou minimizar as relações afetivas, o contrário disso se dá numa relação entre amigos (FOUCAULT, "Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité", DE, IV, 1994, p. 744).

O "amigo" em Foucault, como chama a atenção o estudo de Francisco Ortega (1999), não é um conceito bem demarcado. Ele aparece apenas uma vez, quando diz ser a amizade "'a soma de todas as coisas mediante as quais se pode obter um prazer mútuo'" (FOUCAULT, apud ORTEGA, 1999, p. 162). Mas as referências esparsas de Foucault sobre essa noção mostram assim mesmo que seu conceito não se alinha a certas perspectivas sociológicas e filosóficas tradicionais, que dizem ser a amizade uma "relação voluntária baseada na transparência da comunicação e verdade da informação" (ORTEGA, 1999, p. 168). Em Foucault, a amizade representa uma relação "agonística", quer dizer, "relações livres, que apontam para o desafio e para a incitação recíproca e não para a submissão ao outro" (ORTEGA, 1999, p. 168).

A homossexualidade teve cada vez mais lugar na reflexão médica, que se apropriou do corpo, realidade biopolítica, segundo uma "*estratégia* biopolítica", (FOUCAULT, "La naissance de la medicine sociale", DE, III, 1994, p. 211, grifo nosso), porque tal disciplina concentrará em muito os seus interesses

relativos ao campo da sexualidade (FOUCAULT, "Le pouvoir, une bête magnifique", DE, III, 1994, p. 382), qualificando agora o homossexual (devidamente distinguido por sua opção sexual) como alguém fora dos padrões de normalidade, como um "anormal". Se isso ainda acontece hoje? Embora a sexualidade não seja mais o "grande segredo" da individualidade humana "ela ainda é um sintoma, uma manifestação desse segredo" (FOUCAULT, "Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins", DE, IV, 1994, p. 533).

A psiquiatria teve papel importante em tudo isso. Por volta de 1870 ela começou a se debruçar sobre os homossexuais, dando lugar a inúmeras intervenções e controles, época do internamento deles nos asilos com finalidade de cura. Se, escreve Foucault, antes do século XIX os homossexuais eram percebidos como libertinos e às vezes como delinqüentes, começarão a ser percebidos no parentesco com os loucos, "doentes do instinto sexual" (FOUCAULT, "Non au sexe roi", DE, III, 1994, p. 260 e FOUCAULT, "Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins", DE, IV, 1994, p. 533). Expoentes como Wilde ou Gide surgem, então, fazendo uma contrapartida desse poder psiquiátrico, levando até a literatura algo do mundo homossexual, contra-investida válida e tanto melhor quando é uma estratégia criativa (FOUCAULT, "Non au sexe roi", DE, III, 1994, p. 261).

Porém, seriam as instituições mais tradicionais e protegidas como a família mais "ricas", "interessantes" ou "criativas" do que os grupos marginais (FOUCAULT, "Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité", DE, IV, 1994, p. 745)? Além disso, não seriam as *gamias*, as relações por demais institucionalizadas, que fixam as relações sexuais

sob o jugo de um sistema, lei ou contrato sinais de empobrecimento cultural e relacional (FOUCAULT, "Hanzai tosite no chishiki" ('Le savoir comme crime'), DE, III, 1994, p. 83)? Esquivar-se dessas dúvidas em prol de uma ciência qualquer aprofundada foram os perigos dessas regiões de saber, aparentemente tão comprometidas com a objetividade do conhecimento, mas que Foucault quis denunciar nos seus vínculos com o poder e no que acarreta de cerceamento da liberdade, caso fosse levar seus efeitos às últimas conseqüências.

A pergunta acerca do eu ganha, então, em complexidade, ou muda de figura. "Que ser sexual é você?" Isso agora é que estará em jogo. Mas Foucault foi contra fazer tal imbricação e, por conta disso, foi mal compreendido pelos movimentos sexuais. Ainda que disser "'eu sou um homossexual'" possa em algum momento ser válido, na medida em que a sua prática é oposta, barrada, desqualificada, e, como pensou G. Le Gaufey, está fora dos sistemas de alianças reconhecidos, coisa que não acontece com as mulheres, (FOUCAULT, "Le jeu de Michel Foucault", DE, III, 1994, p. 322), apesar disso Foucault não defende a prisão a etiquetas identificadoras. Como afirma, "É preciso recusar satisfazer à obrigação de identificação pelo intermédio e ajuda de uma certa forma de sexualidade" (FOUCAULT, "Interview de Michel Foucault", DE, IV, 1994, p. 662).

Daí ele não ter se enquadrado em nenhum movimento de *libèration* sexual, mas ocupar-se de casos específicos, como o aborto; ocupar-se com os "modos de vida" que as pessoas adotam, cujo elemento sexual é apenas mais um componente, reenviando todo esse conjunto a uma tecnologia de si (FOUCAULT, "Interview de Michel Foucault", DE, IV, 1994, p.

663). Uma citação de Foucault resume exemplarmente o que se escreveu acima. Antes de perguntar 'quem sou eu?', a partir do questionamento sobre a homossexualidade, perguntar:

> 'Quais relações podem ser, através da homossexualidade, estabelecidas, inventadas, multiplicadas, moduladas?' O problema não é descobrir em si a verdade do seu sexo, mas é antes de usar doravante de sua sexualidade para chegar a multiplicidades de relações (FOUCAULT, "De la amitié comme mode de vie", DE, IV, 1994, p. 163).

Enquanto surge nesse jogo, nesse dispositivo o indivíduo "perigoso", e a sexualidade se torna uma região específica de controle, era de se supor que o problema consistiria em mudar a legislação, as leis. Isso estaria incompleto, entretanto. É certo que é preciso, para uma liberação sexual, tanto compreender o envolvimento nesse dispositivo, quanto tentar desgarrar-se dele (FOUCAUL, "Non au sexe roi", DE, III, 1994, p. 260), sem cair numa visão maniqueísta do tipo "meu lado é o melhor ou o bom" (FOUCAUL, "Non au sexe roi", DE, III, 1994, p. 265 – entre aspas, expressão nossa), ou se fechar em grupos ou guetos (FOUCAULT, "M. Foucault. Conversation sans complexes avec le philosophe qui analyse les 'structures du pouvoir'", DE, III, 1994, p. 678). Porém, a luta não deve ser realizada apenas do lado da legislação. A lei pode determinar direitos, mas ainda assim certas discriminações podem ser verificadas. A luta pelos direitos dos homossexuais e das outras minorias não é, pois, a "etapa final". Há de se lutar também no nível dos comportamentos, das atitudes das pessoas frente a essas

minorias: “Um direito, em seus efeitos reais, está muito mais ligado ainda a atitudes, a esquemas de comportamentos do que a formulações legais” (FOUCAULT, “Le triomphe social du praisir sexual: une conversation avec Michel Foucault”, DE, IV, 1994, p. 308).

Com isso é possível agora voltar àquela questão anunciada anteriormente. A saber, por que Foucault não gosta da expressão homossexual? Porque o meu “eu” não pode ser identificado pelo seu componente sexual, e aí o tema do poder e da “subjetivação” em Foucault ganham corpo. Poder, pois como alguém pode se associar a uma estratégia de luta promissora, quando permanece preso nessa região *localizável*, identificável, alvo tão exposto ou aberto para ele? Melhor seria não ser tão visível assim, melhor seria não buscar uma identidade por demais fixa, e é isso o que sempre quis Michel Foucault: pensar estratégias para os diversos problemas, sempre pressupondo que onde há poder há resistência, e que o “dizer não” é apenas a sua expressão mais imediata, em muitos casos insuficientes.

Mas nem sempre acontece “dizer não” de forma costumeira ou seguindo tendências do momento. Daí porque Foucault, filosoficamente falando, não quisera se encaixar dentro de alguma espécie de *anarquismo libertário*, representado por aquele ativista que “crê nas necessidades fundamentais do homem” (FOUCAULT, “Interview de Michel Foucault”, DE, IV, 1994, p. 667). Não há uma natureza humana. Ao contrário disso, é preciso mesmo produzir um homem, “produzir alguma coisa que não existe ainda e da qual nós não podemos saber o que será” (FOUCAULT, “Entretien avec Michel Foucault”, DE, IV, 1994, p. 74).

Quanto ao tema da subjetivação, entendendo por esta "o processo pelo qual se obtem a constituição de um sujeito, mais exatamente de uma subjetividade" (DE, IV, 1994, p. 706), há de se resgatar alguma mediação histórica. Foucault chegou a retomar o movimento de 1964, quando a universidade francesa entrara em profunda crise, "ao mesmo tempo política e cultural", movimento animado pelos estudantes para se "desembaraçar do quadro da vida estritamente universitária". Tal movimento se identificou com o das feministas e dos direitos dos homossexuais. Após os anos 60 subjetividade, identidade e individualidade, pensa Foucault, tornaram-se os problemas emergentes. Ele, porém, achou "perigoso" as pessoas se valerem dos dois primeiros, no sentido de considerá-los como "componentes profundos e naturais", ao invés de ver como fatores políticos e sociais os determinavam. A saída estava em promover uma libeararação de uma subjetividade aí instalada pelos psicanalistas, que aqui ou ali pretendem dizer quem é cada um e o que se deve fazer: "Nós devemos liberar nossa subjetividade, nossa relação a nós mesmos" (FOUCAULT, "Foucault étudie la raison d'État", DE, III, 1994, p. 801).

Em outras palavras, o sujeito não é algo que de repente pode aparecer em sua substância ou natureza, saído de alguma espécie de crisálida, dê-se a isso o nome de alienação ou outro conceito qualquer. O sujeito, como "forma" (FOUCAULT, "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté", DE, IV, 1994, p. 719), é o resultado de um processo histórico, e um resultado sempre movente, pois ele não para de remanejar o seu ser. É preciso operar um deslocamento nos jogos de verdade, com suas práticas coercitivas, rumo a uma "prática de autoformação do sujeito", ou seja, para um "exercício de si

sobre si pelo qual se procura elaborar, transformar-se e chegar a um certo modo de ser" (FOUCAULT, "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté", DE, IV, 1994, p. 709). Uma experimentação que se opõe ao sentido fenomenológico, já que uma experiência segundo tal corrente busca uma significação do vivido. Ao contrário disso, uma experiência como a pensada por Nietzsche, Bataille ou Blanchot teria por tarefa "arrancar o sujeito dele mesmo", até a sua supressão ou a sua dissolução. É uma empresa de "des-subjetivação", como em uma experiência -limite, que não reenvia o sujeito à sua identidade (FOUCAULT, "Entretien avec Michel Foucault", DE, IV, 1994, p. 43).

Mas conquanto que todo esse esforço não seja reenviado para um processo de libertação, como uma etapa definitiva de conquista. Foucault insiste em distinguir esse processo, como tal quimérico, de "práticas de liberdade", este sim possível, real e relevante como problema ético (FOUCAULT, "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté", DE, IV, 1994, p. 710). Práticas entendidas como uma reversão de "esquemas que ele [o homem] encontra em sua cultura e que lhe são propostos, seguidos, impostos por sua cultura, sua sociedade e seu grupo social" (FOUCAULT, "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté", DE, IV, 1994, p. 719).

Porém há limites teóricos aqui. O próprio Foucault achava que não tinha avançado muito na questão de saber se o cuidado de si poderia ser "o cerne de um novo pensamento político" (FOUCAULT, "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté", DE, IV, 1994, p. 722). O sujeito político, de Rousseau e Hobbes até o século XIX, segundo ele, foi pensado como sujeito de direito – ora naturalista, ora do direito positivo. Ao contrário, o pensamento político contemporâneo não

se vale de uma reflexão sobre o sujeito ético. Se algo ainda é característico das pessoas indiscutivelmente é a preocupação com a verdade, ou com a sua verdade, vitória do conhece-te a ti mesmo sobre o cuidado de si.[68] Ora, preocupação que deve ser posta em xeque, tanto recusando buscar alguma identidade fixa, como já foi dito, quanto valorizar, bem ao contrário, todos os processos de "diferenciação" que se pode percorrer no próprio ser de cada um. Se buscar algo de identidade dá prazer a alguém, que não haja condenação disso; mas tal busca não pode levar à formulação de uma ética universal (FOUCAULT, "Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité", DE, IV, 1994, p. 739).

E o que se deve formular ou criar, então? Não um gueto onde a identidade homossexual (ou outra qualquer) fosse alardeada pelos quatro cantos. Deve-se pensar nesse caso em uma "ascese homossexual" ou "modo de vida gay", em um primeiro momento, e, por fim, elaborar uma nova forma ou expressão cultural, o que realmente importa. Começando pela primeira ideia, Foucault pensa que a sociedade atual tem medo não tanto do ato sexual mesmo, de sua não conformidade com a lei ou a natureza, mas medo de que se formem alianças, de que "linhas de força imprevistas" surjam; em suma, medo de que o "modo de vida homossexual" se instale (FOUCAULT, "De la amitié comme mode de vie", DE, IV, 1994, p. 164). Foucault distingue ascetismo (como renúncia

68 Foucault mostra como no período helenístico o cuidar de si se via nas cartas escritas pelos filósofos ou sábios, "lembranças daquilo que o indivíduo fez, e não daquilo que ele pensou" (FOUCAULT, "Les techniques de soi", DE, IV, 1994, p. 795). Essa foi uma das diferenças relativas ao período cristão, pois a prática monástica insistirá sobre um exame de consciência bastante distinto.

ao prazer) de ascese. Esta é um trabalho que se faz sobre si mesmo, no sentido de se transformar internamente. Ora, o problema hoje, reflete ele, talvez fosse “avançar em uma ascese homossexual que nos faria trabalhar sobre nós mesmos e inventar, eu não digo descobrir, uma maneira de ser ainda improvável” (FOUCAULT, “De la amitié comme mode de vie”, DE, IV, 1994, p. 165). A tarefa por fazer: se liberar os desejos, que seja para entregá-los a novos prazeres.

O homossexual está preso a “traços psicológicos” que o saber estabelecido lhe imputou; a ascese ou modo de vida, a uma virtualidade de relações e acontecimentos fruto das “linhas diagonais” que essas minorias podem fazer surgir. Trata-se de inverter ou prolongar as expectativas: “lutar intensamente para ser gay”, realizar um devir-gay, significa usar a escolha sexual como “ponte” para novas formas de existência (FOUCAULT, “Entretien avec Michel Foucault”, DE, IV, 1994, p. 295).

A segunda questão pendente, a criação de novas formas culturais, vem como decorrência da inventividade da ascese aqui abordada. Foucault escreve sem meias-palavras: “Nós devemos criar uma cultura. Nós devemos realizar criações culturais” (FOUCAULT, “Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l’identité”, DE, IV, 1994, p. 737). Mas que se entenda bem isso: a cultura deve ser compreendida em sentido amplo, não importa se vindo de guetos minoritários ou não, contanto que se estabeleça uma novidade relativa a valores, procedimentos, relações etc. Levando isso a toda a sua extensão poder-se-ia vislumbrar inclusive a troca ou transferência desses valores renovados pela malha social, por exemplo, dos homossexuais para os heterossexuais (FOUCAULT, “Le triomphe social du praisir sexual: une

conversation avec Michel Foucault", DE, IV, 1994, p. 311). Então, a palavra de ordem não é "reintroduzir a homossexualidade" no espaço da normalidade social, mas, diferentemente disso, deixar que ela escape para esse outro meio mais pobre e fechado, ao ponto de fazer até com que pessoas não *homo* possam "enriquecer sua vida, modificando seu próprio esquema de relações" (FOUCAULT, "Le triomphe social du praisir sexual: une conversation avec Michel Foucault", DE, IV, 1994, p. 311).

Do ponto de vista filosófico há aí, pela ótica de Foucault, uma preferência por Kant ao invés de Descartes. Descartes perguntava: quem sou eu? Kant, por sua vez, recoloca a questão, mas introduzindo uma pequena e fundamental modificação nisso: "'quem somos nós, nesse momento preciso da história?-'" (FOUCAULT, "Le sujet et le pouvoir", DE, IV, 1994, p. 232). Talvez hoje não se possa compreender o presente sem um recuo na história, na direção de traços do cristianismo, de sua colocação de um sujeito contaminado pela concupiscência de origem e cuja estética da existência grega foi "recoberta" pelo tema da purificação (FOUCAULT, "À propôs de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours", DE, IV, 1994, p. 406). Desse quadro pode nascer uma tarefa atual: "O problema ao mesmo tempo político, ético, social e filosófico que se põe a nós hoje não é tentar liberar o indivíduo do Estado e de suas instituições, mas [...] do tipo de individuação que está ligado a ele" (FOUCAULT, "Le sujet et le pouvoir", DE, IV, 1994, p. 232).

Esse desejo de "liberação", como visto, ainda não encontrava suporte pleno na Antiguidade pré-cristã, um modelo a ser seguido absolutamente. Não obstante, achava Foucault

que algum tipo de "comparação" era possível de se fazer. Os gregos do século IV a.C. conseguiram, por exemplo, relacionar de maneira "forte" o prazer e o desejo: "A moral grega do prazer está ligada à existência de uma sociedade viril, à idéia de dissimetria, à exclusão do outro, à obsessão da penetração, a essa ameaça de ser privado de sua energia", enfim, a uma "atividade": "vós sois o escravo ou o senhor dos vossos desejos?" (FOUCAULT, "À propôs de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours", DE, IV, 1994, p. 614).

Nesse sentido, não se via aí falar em coisas como bissexualidade, por exemplo. Havia apenas um desejo, não dois, ou duas pulsões digladiando entre si. Importava procurar os seres 'belos', qualquer que fosse o sexo destes (FOUCAULT, 2003d, p. 245). O gosto que cada um devia ter não apontava para uma "questão de tipologia, implicando a própria natureza do indivíduo, a verdade de seu desejo ou a legitimidade natural de sua inclinação" (FOUCAULT, 2003d, p. 247). Se havia algo de "desprezo" pelos rapazes mais fáceis ou muito interessados, sem falar pelos efeminados, ainda assim não se experimentavam essas jovens pessoas como o "outro". Não se precisava ver naturezas distintas nas pessoas que pendiam para os moços ou as moças, embora se precisasse, em cada caso, dar uma formatação moral específica (FOUCAULT, 2003d, p. 250).[69]

69 Foucault tentou mostrar como houve por parte de filósofos e médicos dos séculos I e II d.C. toda uma "Desconfiança face aos prazeres, insistência sobre os efeitos de seu abuso para o corpo e para a alma, valorização do casamento e das obrigações conjugais, desafeição com relaçao às significações espirituais atribuídas ao amor pelos rapazes". Ou seja, toda uma "inquietação face aos prazeres sexuais" (FOUCAULT, 2002c, p 55).

No processo histórico que começa já no período helenístico e que desemboca no cristianismo a questão do prazer, com a estética do seu uso, cederá lugar a uma hermenêutica do desejo, ou "hermenêutica purificadora", como escreve Foucault quase nas últimas frases de *L'usage des plaisirs* (FOUCAULT, 2003d, p. 327). Sobretudo com o cristianismo, o ato sexual será uma "passividade", fruto do pecado, e os traços imperceptíveis muitas vezes da concupiscência serão aclarados pela penitência e exame de consciência, como já visto anteriormente. A busca pela verdade do prazer encampada pela literatura erótica na seqüência de Sade e Rétif seria a segunda linha decisiva desse percurso em torno da sexualidade, chegando ao último traço, também falado há pouco, referente à tradição mais recente: com os psicanalistas (ao lado da preocupação da medicina em torno da sexualidade), fazendo um contraste do momento acima anterior, atribuiria que "*o importante é o desejo e que o prazer não é nada*" (FOUCAULT, "À propôs de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours", DE, IV, 1994, p. 390, grifo nosso).

Assim, se ficou famoso o slogan: "'Libere o desejo!'" – os psicanalistas que o anunciavam terminavam seguindo os passos católicos de se chegar a isso pela decifração de si mesmo, expondo (como uma espécie de confissão) os conteúdos do seu inconsciente (FOUCAULT, "Sexualité et politique", DE, III, 1994, p. 527). Antes de ser ciência, escreve Foucault, a psicanálise "é uma técnica de trabalho de si sobre si fundada na confissão. Nesse sentido, é igualmente uma técnica de controle" (FOUCAULT, "Interview de Michel Foucault", DE, IV, 1994, p. 665).

Foucault não vai ter dúvidas: tal inclinação foi obra de uma contingência histórica e, nesse sentido, nada obriga ninguém a permanecer nesse quadro de referência. Da pastoral a uma *scientia sexualis* é a mesma busca pela individualização do sujeito, diferença com o Zen (FOUCAULT, "Michel Foucault et le zen: um séjour dans un temple zen", DE, III, 1994, p. 621); além disso, é o mesmo desejo subjugado pelo discurso da verdade,[70] cerceando o elemento do prazer nas suas possibilidades infinitas, pois mercê de cânones a seguir (no caso do cristianismo, "des-hedonizar" mesmo a relação sexual – 2002c, p. 244) e de uma natureza humana por não aviltar. É a mesma tendência de desenvolver um saber ou ciência a respeito do sexo – medicalizando-o, como se ele "fosse uma zona de fragilidade patológica particular da existência humana" (FOUCAULT, "Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps", DE, III, 1994, p. 235) – quando, ao invés disso, dever-se-ia tentar desenvolver uma arte, com o fim de intensificar o prazer para, quem sabe daí, o desejo poder segui-lo (FOUCAULT, "Sexualité et pouvoir", DE, III, 1994, p. 557 e "Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité", DE, IV, 1994, p. 738). Ou seja, de um lado há uma sexualidade como algo da ordem de uma "fatalidade"; de outro, como algo da ordem de uma "criatividade" em aberto (FOUCAULT, "Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité", DE, IV, 1994, p. 735).

Ora, ainda que choque à primeira vista – um choque bem característico da inspiração cínica, certamente a aproximação

---

70 Ligar por "espiral" a coerção, o prazer e a verdade, não apenas dizendo "não" (FOUCAULT, "L'Occident et la vérité du sexe", DE, III, 1994, p. 103).

mais atualizada em Foucault dessa corrente – o sadomasoquismo foi tomado por ele como exemplo de uma tentativa contrária de extrair novas relações, de criar "novas possibilidades de prazer, que não se tinha imaginado antes" (FOUCAULT, "Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité", DE, IV, 1994, p. 737), por mais que, "estupidamente", se diga que se trata de práticas de violência ou coisas do gênero. Eles apenas "inventaram novas possibilidade de prazer, utilizando certas partes bizarras do seu corpo" (FOUCAULT, "Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité", DE, IV, 1994, p. 738).

O sadomasoquismo é uma "erotização do poder": se ora alguém é dominado, ora é este que vai depois reverter a situação e passar a dominar. A estabilidade do jogo, diferentemente do poder social, está sempre cedendo lugar a instabilidades, movimentos, transgressividade de regras. Se o sadomasoquismo é julgado como uma subcultura é porque seu processo inventivo é desconsiderado (FOUCAULT, "Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité", DE, IV, 1994, p.743), é porque não se vê que são tentativas dessa ordem que promovem as modernas "revoluções" atuais, obviamente distintas das revoluções que se tentaram encampar no século XIX (FOUCAULT, "Le savoir comme crime", DE, III, 1994, p. 86).

O movimento sadomasoquismo representa para Foucault, portanto, duas coisas a serem valoradas: primeiro, o seu não atrelamento a normas sociais, que repartem tudo, até mesmo as regiões do prazer e as suas regras; segundo, a iniciativa de criar formas de vida distintas das socialmente recorrentes e admitidas. Entendendo, porém, que esse ato criador não pode

fundar-se em cânones mesmo no interior de grupos "minoritários": a mulher, os negros, os homossexuais etc. A cada vez que se propõe circunscrever identitariamente nesses grupos começa-se a cercear o ato criador e a impor limites à liberdade, entendida como forma livre ou não-institucionalizada de relação.

O que não significa que há em Michel Foucault uma apologia ao prazer. Pois, apesar da importância concedida ao elemento do prazer, há também em Foucault uma tentativa de avançar em relação a isso. De um lado precisa-se "dessexualizar o prazer": o movimento sadomasoquista mostrou que o prazer não está apenas referido ao sexo; que o corpo é a ocasião possível de múltiplos prazeres (FOUCAULT, "Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité", DE, IV, 1994, p. 738), sem levar em conta que objetos muito estranhos ainda podem concorrer para a sua intensificação.

De outro lado – e aí Foucault quer avançar no problema – assim como ele achou estratégica e teoricamente complicado querer identificar sujeitos a partir de uma categoria sexual (*homo*, *hétero* etc.) e conceder demasiada atenção às relações, se baseadas no comportamento sexual, algo muito mais amplo do que isso era ver que *há um jogo interpessoal onde entram igualmente a afeição, o amor, o desejo; em suma, toda uma "experiência" mais complexa* (FOUCAULT, "Choix sexuel, acte sexuel", DE, IV, 1994, p. 320). Historicamente, e esse é um exemplo bem apropriado, a cultura cristã "baniu a homossexualidade, forçando-a a concentrar toda a sua energia sobre o ato ele mesmo. Os homossexuais não puderam elaborar um sistema de côrte porque se lhes recusou a expressão cultural necessária a esta elaboração" (FOUCAULT, "Choix sexuel, acte sexuel", DE, IV, 1994, p. 329). Quando a literatura retomou isso, era natural concentrar-se no aspecto do sexo.

Nessa foucaultiana necessidade de uma "dessexualização", embora o problema do corpo tenha sido uma obsessão nos seus estudos, nas suas últimas obras há uma indicação para que não seja concedido a isso o fim das metas individuais. É a volta ao tema da amizade, em contraposição às formas institucionais aprisionantes, e Foucault não quer repetir suas práticas. Assim, recusando-se a propor programas futuros a serem seguidos diz que seu papel é mais "mostrar às pessoas que elas são muito mais livres do que elas pensam"; mostrar que há espaços familiares capazes de fazer as pessoas esquecerem de que tudo foi fruto de "mudanças históricas bem precisas". O que quer dizer que, diz ele, "Todas as minhas análises vão contra a ideia de necessidades universais na existência humana" (FOUCAULT, "Verité, pouvoir et soi", DE, IV, 1994, p. 778-779).

Por que o humanismo não dá conta dessa abertura ora reclamada? O humanismo busca propor esquemas universais; nas palavras de Foucault, "apresenta uma certa forma de nossa ética como um modelo universal valendo para não importa qual tipo de liberdade". O humanismo não consegue vislumbrar "segredos, liberdades possíveis e intervenções" outras que o futuro pode reservar (FOUCAULT, "Vérité, pouvoir et soi", DE, IV, 1994, p. 782).

Segundo Foucault, em "Les techniques de soi" (FOUCAULT, DE, IV, 1994, p. 786), a tradição filosófica Ocidental insistiu muito sobre o "conhece-te a ti mesmo", esquecendo-se do "cuida de ti". Aquela expressão significava: 1– "Não imagine que você seja um Deus", ou "Sabe bem você qual é a natureza de tua demanda quando vens consultar o oráculo?" Diz ainda Foucault: "Nos textos gregos e romanos

a injunção ao conhecer a si mesmo está sempre associado a esse outro princípio que é o cuida de si, e é essa necessidade de tomar conta de si que torna possível a aplicação da máxima délfica. Essa ideia, implícita em toda a cultura grega e romana, torna-se explícita a partir do Alcebíades I de Platão", um cuidado de si que vai percorrer, pois, tanto a filosofia antiga quanto o ascetismo cristão (FOUCAULT, "Les techniques de soi", DE, IV, 1994, p. 787). Viver hoje em um momento onde o "conhece-te a ti mesmo" tornou-se o princípio fundamental, obscurecendo o "cuida de ti" significa, por um lado, como por paradoxo, que a herança moral cristã recomenda um autoconhecimento como renúncia a si (FOUCAULT, "Les techniques de soi", DE, IV, 1994, p. 788); por outro lado, a moral de hoje, vinda desde o século XVI, repousa sobre um fundamento ligado a uma lei externa. Em suma, "o si era a instancia que poderia rejeitar" (FOUCAULT, "Les techniques de soi", DE, IV, 1994, p. 789);

O cristianismo se classifica como uma religião da saúde, confessional, que "impõe obrigações muito estritas de verdade, de dogma e de canon"; ou seja, cada um deve buscar saber o que se passa consigo, "reconhecer suas faltas, admitir suas tentações, localizar seus desejos" e revelá-las a Deus, e isso através de técnicas como a penitência e a confissão, além da *exomologêsis* (FOUCAULT, "Les techniques de soi", DE, IV, 1994, p. 804-805-805). Mas o importante é saber que na penitência não se trata de "revelar a verdade do pecado, mas de mostrar a verdadeira natureza pecaminosa do pecador" (FOUCAULT, "Les techniques de soi", DE, IV, 1994, p. 807). Há a ideia de que habita em nós uma "concupiscência secreta" (FOUCAULT, "Les techniques de soi", DE, IV, 1994, p. 810); a continuação, pelas ciências humanas, de técnicas

de verbalização cristãs não reinscreveu o sujeito no objetivo de sua renúncia a si, mas no "instrumento positivo da constituição de um novo sujeito" (FOUCAULT, "Les techniques de soi", DE, IV, 1994, p. 813);

O sujeito foucaultiano, portanto, deve pautar-se em uma liberdade criadora, deve ensejar novas relações, novas formas culturais, sem atrelar tudo isso a um ideal de vida altivo, como nos gregos. O que há de belo na existência de cada um? É em vão buscar uma resposta disso em Michel Foucault, e ele mesmo chegou a dizer que sua vida, do ponto de vista biográfico, não tinha muita importância, ao contrário da vida sartreana, por exemplo. Menos *glamour*, portanto, e mais criatividade, é a resposta de Michel Foucault a Sartre.

Mas quem pode criar? A criação de novos modos de vida pertence a todos. Há o esteta foucaultiano, cioso de todas as formas sociais de poder que o sujeita, e o *pequeno esteta*, o homem comum, com uma consciência crítica ainda ingênua, sem ter dado conta de todas as ferramentas conceituais trabalhadas por Foucault, mas cuja sensibilidade e *coragem* para enfrentar os poderes e normatizações instituídas levaram-no a se tornar um esteta da existência.[71] Essa ideia transparece na entrevista "Os intelectuais e o poder", onde Foucault e Deleuze encontram momentos para se referir ao aspecto de

71 Daí algumas ressalvas relativamente a uma inclinação intelectualista em alguns momentos de Kraemer: "Ao se conhecerem os modos históricos do jogo poder-verdade é que se pode vislumbrar, na dinâmica mesma do jogo, a possibilidade da liberdade" (KRAEMER, 2011, p. 298); ou então esta parte: "O princípio da autonomia pressupõe o trabalho da Crítica" – embora concordemos com ele se tudo isso for apenas referido a uma situação de autonomia ideal, enlaçando um pensamento crítico vigoroso com uma atitude criadora inédita.

que as massas não são carentes de saber, uma vez que elas, por estarem alocadas em situações específicas, são as que conhecem efetivamente o problema e o teor do enfrentamento, embora não tenham os meios garantidos para o ato de denúncia, daí a necessidade do intelectual:

> Ora, o que os intelectuais descobriram recentemente é que as massas não necessitam deles para saber; elas sabem perfeitamente, claramente, muito melhor do que eles; e elas o dizem muito bem. Mas existe um sistema de poder que barra, proíbe, invalida esse discurso e esse saber (FOUCAULT, 1979, p.71).[72]

É esse mesmo sistema de poder que conduz as pessoas ao patamar de "infames". É claro que tudo isso está um pouco no reino das suposições, pois a morte prematura de Michel Foucault em 1984 deixou mais hiatos do que pontos contínuos. Dessa forma, é válida a reflexão de Paulo Vaz: "[...] a infâmia tem uma articulação diferente entre esquecimento e memória: seu renome só se dá na luta contra o poder. Talvez pensasse Foucault: se é para ser autor, que ao menos seja um infame, usado e lembrado nos instantes em que se resiste" (VAZ, 1992, p. 30).

72 O estudo foucaultiano acerca do sistema carcerário pode ser adequado àquilo que se está falando. Tendo em vista que a instituição prisão é como um iceberg, ou seja, o que está aparente é a parte das justificações: "'[...] precisa-se das prisões porque há criminosos'" (FOUCAULT, "Enquête sur les prisons: brisons les barreaux du silence", DE, I, 2001, p. 1047), mas isso é apenas o lado mais visível, não a radiografia completa da questão, e Faucault chegou a dizer:"É necessário transformar a experiência individual em saber coletivo. Quer dizer, em saber político" (FOUCAULT, "*Enquête sur les prisons: brisons les barreaux du silence*", DE, I, 2001, p. 1046).

Conclusão

Alinhado com as ideias de Deleuze e Guattari entende-se que não há como comparar dois pensadores, uma vez que suas "máquinas abstratas", os termos que compõem a rede de noções de cada um lançam mão de conceitos bem particulares, e a própria ligação entre eles já denuncia algo de novo. Nesse sentido Foucault, além de não repetir a "afirmação não positiva" kantiana, muito menos poderia se valer do personagem conceitual do "juiz" em Kant. Nada, aliás, mais estranho, em se pensando naquele, mesmo tomando em causa o suposto traço "crítico" foucaultiano. Do mesmo modo, a Grécia clássica ou latina não fornecia modelos de pensadores que fossem seguidos à risca por Michel Foucault. Tudo é questão de "desterritorialização" e de "reterritorialização" do pensar.

Se uma abertura, um horizonte, se a falta de determinações de qualquer ordem não é encontrada em Foucault isso se deu, justamente, como sinal de uma das grandes características desse pensador sintético e criativo que foi ele. Além disso, ou no âmago mesmo de tal inclinação faz sentido a sua colocação de não ter buscado fazer uma "história das soluções", mas uma "genealogia dos problemas" (FOUCAULT, "À propos de la généalogie de l'étique: um aperçu du travail em cours", DE, IV, 1994, p. 386). Um mero retorno, portanto, significa fazer

um trabalho de cópia de um modelo; uma retomada, por sua vez, significa a utilização de ferramentas conceituais com o fito de entender e de remodelar a visão contemporânea.

Ora, é verdade que ele mesmo disse que o Ocidente, após Kant, incumbiu-se, cada um ao seu modo, e cada país em específico – citou-se os casos da Alemanha e da França – de retomar a herança crítica kantiana. Tratava-se de, em uma palavra, diagnosticar o presente, sendo esta uma atitude crítica. É ainda verdade que ele se colocou como caudatário dessa retomada no seu próprio trabalho, inserindo-se em uma tendência voltada para o conceito, ao invés de voltada para o sujeito, a experiência ou o sentido, como no caso dos fenomenólogos. Mas isso sela a questão do personagem conceitual foucaultiano, de uma imagem (a de crítico) que dá a oportunidade de compreender o pensador em causa, a linha-mestra da sua reflexão?

Nega-se tal posição, tentando demonstrar que o personagem conceitual foucaultiano não parou na imagem de autor crítico. Se este fosse o caso seria vislumbrado um porto seguro, um lugar para a afirmação “transversal” (filosófico-histórica) de conceitos. Respostas mais contundentes seriam encontradas para o passo seguinte a ser dado após suas constatações fundamentais: recusar as familiaridades, perceber a relação indissociável saber-verdade-poder, recusar os processos sociais voltados para a subjetivação das pessoas, recusar uma sociedade disciplinar e normalizadora. Enfim, haveria alguma alternativa conceitual para a liberdade ou liberação do homem.

A tese apresentada ao longo deste trabalho procurou mostrar, ao contrário, que o personagem conceitual de autor

"crítico" foi, por assim dizer, uma etapa provisória de Michel Foucault. Que ele, ao invés de permanecer instalado na tradição kantiana da qual se auto-imputara, uma filosofia do conceito (ao lado, inclusive, de epistemólogos como Canguilhem ou Bachelard) seguiu caminho e aportou em outro plano ou em outro "território"; a saber, no ético-estético, que depois se "reterritorializa" novamente no plano de uma vertente antiga representada pelos cínicos.

Uma ponte movediça? A literatura mostrou-se abundante sobre isso. Lembrando do texto de Jean-François Pradeau, este diz que há em Michel Foucault uma incapacidade de levar a cabo em matéria de subjetividade a ruptura que a governamentalidade parecia ter realizado a respeito da concepção repressiva e jurídica do poder [...]. É o sujeito de sua ética que lhe faltou" (in: GROS, Org., 2004, p. 153). A razão de não se ter embrenhado nessa querela foi ora por não ser uma das metas do presente trabalho, ora por se acreditar (ainda que sem o confessar explicitamente) na "coerência" da passagem de Michel Foucault para os planos da estética e da filosofia cínica, que ele tanto se empenhou.

Assim, compreendendo que a vida das pessoas em sociedade deve ser analisada nos seus comprometimentos vários, sem levar para o tema de alguma espécie de sujeito autônomo e autêntico – isso pressuporia uma verdade de si escondida nos porões do sujeito – a saída foucaultiana foi, recusando ser vencido, pelo menos totalmente, pelos processos de subjetivação que incidem sobre cada um estetizar a vida, fazer dela uma obra de arte. Os gregos, para ele, ao optarem por esse caminho deram uma solução diversa da pastoral ou das formas de governamentalidade ocidentais: em um caso, com

seus códigos de conduta rígidos e com sua necessidade de desvendar, dentro da estrutura pecaminosa e concupiscente da alma decaída no *humus*, humana, portanto, o *elan* divino aí em crisálida, a verdade maior do sujeito; no outro caso, submetendo as pessoas a uma política da vida disciplinar e normalizadora.

Duas coisas a dizer a esse respeito. Primeiro, foi feita uma distinção entre o esteta autoconsciente, aquele que foucaultianamente falando é cioso acerca das injunções dos mecanismos formais do poder e, para tanto, busca sair desse plano de governamento; e do esteta comum, do pequeno esteta, como aquele que, mesmo sem ter uma vida digna de um escrito biográfico, mesmo desinteressante aos olhos alheios (e até aos seus olhos) descobre que o importante mesmo é ser criador de relações novas. Não apenas buscar amigos ou amizade – embora isso seja valorizado em sua obra – mas, *fundamentalmente* (observe-se o peso da palavra, aquilo que está no fundo ou na base), buscar relações intensivas. As intensidades, nesse caso, não se prendem a modelos, não são valorizadas por alguma suposta relação engendrada nas instâncias minoritárias da sociedade: os negros, as mulheres, os homossexuais etc. – senão que se busca um *devir* minoritário nesses grupos que, privilegiadamente, como na noção foucaultiana dos "homens infames", afrontaram por seu modo de vida incomum as instâncias dos poderes estabelecidos.

Às intensidades cabe destacar, pois, seu caráter de novidade e de criação, como falado e, por definição, isso se aproxima da comparação da vida como uma obra de arte, embora nem sempre se reporte à "arte elitizada", a do artista que tem diante de si todo o significado da sua obra em comparação

com as obras do passado. A obra de arte da vida pode ser também a mais popular, a mais comum, aquela que nasce de um rabisco de alguém, ou aquela que nasce de rimas esboçadas em frases cujo autor não teria a coragem de reconhecer-se como poeta. Como alguém com certa sensibilidade não poderia criar novas formas de vida sem passar pelo traço "crítico"? Aceitando tal hipótese, de alguma forma esse sujeito contornou os rigores normativos da sociedade e fez algo diferente. Claro, se tivesse em mãos os instrumentos da crítica foucaultiana os seus atos seriam revestidos de uma autocompreensão interessante e mais sólida ainda. Mas passar pela figura do crítico não seria condição *sine qua non* para a passagem ao ato criativo, embora Foucault proponha geralmente uma junção entre eles, e embora ele tivesse em mãos as ferramentas para encampar todo esse processo autoconsciente de criação.

Mas o ato criador, como revestida contra as formas institucionalizadas ou culturais, traz perigos iminentes. E uma questão decisiva é justamente esta: ter coragem... No âmago do "cuida de ti", como derivada do "conhece-te a ti mesmo" grego, cabe corajosamente imiscuir-se em modos de vida distintos e completar o movimento a si com uma vida por fazer, cujo espelho maior, mais ingênuo e radical foi dado pelos cínicos antigos, embora com todos os cuidados possíveis dessa influência: atribui-se a Foucault a defesa de um cinismo mitigado, uma vez que ele estava longe de propor a volta a uma "vida de cão". Em todo caso que permaneça diante do "fora", das instancias institucionais e culturais do poder ao redor do homem em sociedade algo de indiferença de cão, algo de recusa dos pudores injustificados, algo de uma compreensão de cão quando percebe quem são os amigos e quem são, portanto, aqueles que se deve proteger. Com o risco sempre

iminente de, assim com ocorreu com os cínicos, na impossibilidade de "calar cães que decidiram ladrar tão alto e tão forte [...] se tenha decidido marginalizá-los ridicularizando-os" (BICCA, 2011, p. 155).

Em suma, Michel Foucault não se alinhou de um lado ao outro à tradição kantiana da qual disse ter-se filiado, e, se compactuou com uma tradição francesa conceitual, ficara apenas a meio caminho disso. Daí não ter seu nome figurado ao lado dos epistemólogos, por exemplo, merecendo tantas críticas daqueles que compreendem o saber científico diferentemente dele; daí não haver relativamente ao seu personagem conceitual uma expressão única que o caracterize, mas um traço híbrido ou sintético entre crítico, esteta e cínico mitigado (aliás, coerente com o seu modo "transversal" de situar-se, como o fez ao utilizar a filosofia e a história, não se enquadrando como um profissional de uma ou de outra disciplina).

Em outras palavras, buscou-se deixar entendido aqui a "crítica" em Foucault como um personagem conceitual insuficiente, completado pelas outras duas imagens acima referidas, e tudo isso o levou a uma obra coerente, voltada para a palavra de ordem: experimente! Conhecer para recusar familiaridades, criar para encampar modos de vida socialmente diferentes (e desqualificados muitas vezes por ela) e ter coragem para realizar essa luta agonística com os poderes e normas estabelecidas seriam os traços modernos mais importantes no momento, um traço característico de uma "ontologia histórica de nós mesmos", pelo menos para aqueles que, ao contrário de uma preocupação heideggeriana pelo "esquecimento do ser", quisessem voltar-se para um cuidado de si, ou seja, para uma vida filosófica.

Referências

ADVERSE, Helton Machado. Para uma crítica da razão política: Foucault e a governamentalidade. *Revista Estudos Filosóficos n*. 4/2010 – versão eletrônica – ISSN 2177-2967. http://www.ufsj.edu.br/ revistaestudosfilosóficos. Acesso em 10 de janeiro de 2012. DFIME – UFSJ – São João del-Rei-MG.

ALVES, Rubem. *Filosofia da ciência*: introdução ao jogo e a suas regras. São Paulo: Loyola, 2000.

ARAÚJO, Inês Lacerda. *Foucault e a crítica do sujeito*. Paraná: Ed. UFPR, 2000.

BACHELARD, Gaston. *A formação do espírito científico*: contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BAUDRILLARD, Jean. *Esquecer Foucault* [1977]. Tradução de Claudio Mesquita e Herbert Daniel. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

BICCA, Luiz. “Ceticismo e cinismo”. In: O que nos faz pensar. *Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio*. Rio de Janeiro: Editora Irley F. Franco, 2011.

BORGES, Maria de Lourdes; DALL’AGNOL, Darlei; DUTRA, Delamar Volpato. *Ética*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

BRANHAM, R. Bracht; CAZE, Marie-Odille-Goulet. *Os cínicos*: o movimento cínico na antiguidade clássica. Tradução de Mario Peixoto. São Paulo: Loyola, 2007.

CANGUILHEM, Georges *Etudes d’histoire et de philosophie des sciences*. França: Vrin, 2002.

_______. *O normal e o patológico.* Paris: Quadrilage/PUF, 2003.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário Foucault*. Tradução de Ingrid Müller Xavier. beloHorizonte : Autêntica, 2009.

DELEUZE, Gilles. “Em que se pode reconhecer o Estruturalismo”, In: CHÂTELET, François. *História da filosofia*. Tradução de Hilton Japiassú. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, vol. 8.

______. *Mil platôs: capitalismo e esquisofrenia*. Tradução de Aurélio G. Neto e Celia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995, v. 1.

______. *Pourparlers*. Paris: Éditions de minuit, 1990.

______. *Foucault*. Tradução de Claudia Martins (et. al.). São Paulo: Brasiliense, 1988.

DELEUZE, G.; GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la Philosophie?* Paris: Minuit, 1996.

______. O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Georges Lamazière. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril cultural, 1979.

______. *Meditações*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril cultural, 1979a.

DOSSÊ, F. *História do estruturalismo*: o canto do cisne de 1967 a nossos dias. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio; Campinas: Editora Unicamp, 1994. 2 v.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

______. *Michel Foucault*. Tradução de J. L. Gomes. Lisboa: livros do Brasil, 1990.

FONSECA, Marcio Alves. *Michel Foucault e o direito*. São Paulo: Max Limonad, 2002.

FOUCAULT, Michel. "À propos de la généalogie de l'étique: um aperçu du travail em cours". *Dits et écrits.* Vol. IV. Paris: Gallimard, 1994.

______. *A ordem do discurso*. Tradução de Laura Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.

______. “Á propos de la prison d’Attica”. *Dits et écrits.* Vol. I. Paris: Gallimard, 2001.

______. “Archeologie kara dynastique he” (‘De l’archéologie à la dynastique). *Dits et écrits.* Vol. I . Paris: Gallimard, 2001.

______. “Choix sexuel, acte sexuel”. *Dits et écrits.* Vol. IV. Paris: Gallimard, 1994.

______. “Conversation avec Michel Foucault”. *Dits et écrits.* Vol. I. Paris: Gallimard, 2001.

______. “Cours du 14 janvier 1976”. *Dits et écrits.* Vol. IV. Paris: Gallimard, 1994.

______. Crítica e *Aufklärung* [“Qu’est-ce que la Critique”]. Tradução de Jorge Dávila. *Revista de Filosofia-ULA*, 8, 1995.

______. “De la amitié comme mode de vie”. *Dits et écrits.* Vol. IV. Paris: Gallimard, 1994.

______. “De la nature humaine: justice contre pouvoir”. *Dits et écrits.* Vol. I . Paris: Gallimard, 2001.

______. *Ditos e escritos.* Tradução de Ana Lúcia Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, v. VI (Repensar a política), 2010.

______. *Ditos e escritos.* Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, v. II (Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento), 2000.

______. *Ditos e escritos.* Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, v. V (Ética, sexualidade, política), 2004.

______. *Ditos e escritos.* Tradução de Inês Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, v. III (Estética: literatura e pintura, música e cinema), 2001.

______. *Ditos e escritos.* Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, v. I (Problematização do sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise), 2002.

______. *Ditos e escritos.* Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, v. IV (Estratégia, poder-saber), 2003.

______. *Ditos e escritos.* Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, v. VII (Arte, epistemologia, filosofia e história da Medicina), 2011.

______. "*Dialogue sur le pouvoir*". *Dits et écrits.* Vol. III . Paris: Gallimard, 1994.

______. "Du gouvernement des vivants". *Dits et écrits.* Vol. IV. Paris: Gallimard, 1994.

______. "En intervju med Michel Foucault" ('Interview avec Michel Foucault'). *Dits et écrits.* Vol. I . Paris: Gallimard, 2001.

______. "Enquête sur les prisons: brisons les barreaux du silence". *Dits et écrits.* Vol. I. Paris: Gallimard, 2001.

______. “*Entretien avec Madeleine Chapsal*”. *Dits et écrits.* Vol. I. Paris: Gallimard, 1994.

______. “Entretien avec Michel Foucault”. *Dits et écrits.* Vol. III. Paris: Gallimard, 1994.

______. “Entretien avec Michel Foucault”. *Dits et écrits.* Vol. IV. Paris: Gallimard, 1994.

______. “Entrevista com Michel Foucault (‘Entretien avec Michel Foucault’) (Sur L’Archéologie du savoir). *Dits et écrits.* Vol. I . Paris: Gallimard, 2001.

______. “Espace, savoir et pouvoir”. *Dits et écrits.* Vol. IV. Paris: Gallimard, 1994.

______. “Est-il donc important de penser?”. *Dits et écrits.* Vol. IV. Paris: Gallimard, 1994.

______. Folie, literature, société. *Dits et écrits.* Vol. I . Paris: Gallimard, 2001.

______. “Foucault, le philosophe, est en train de parlez. Pensez”. *Dits et écrits.* Vol. I. Paris: Gallimard, 2001.

______. “Foucault”. *Dits et écrits.* Vol. IV. Paris: Gallimard, 1994.

______. “Foucault répond à Sartre”, *Dits et écrits.* Vol. I, Paris: Gallimard, 1994.

______. "Foucault étudie la raison d'État". *Dits et écrits.* Vol. III. Paris: Gallimard, 1994.

______."Hanzai tosite no chishiki" ('Le savoir comme crime'). *Dits et écrits.* Vol. III. Paris: Gallimard, 1994.

______. *Histoire de la folie*. Paris: Gallimard, 2003a.

______ . "Il faut défendre la société". *Dits et écrits.* Vol. III. Paris: Gallimard, 1994.

______. "Interview de Michel Foucault". *Dits et écrits.* Vol. IV. Paris: Gallimard, 1994.

______. "Intervista a Michel Foucault" ('Entretien avec Michel Foucault'). *Dits et écrits.* Vol. III. Paris: Gallimard, 1994.

______. "Introduction". *Dits et écrits.* Vol. I, Paris: Gallimard, 1994.

______. "Je perçois l'intolérable". *Dits et écrits.* Vol. I . Paris: Gallimard, 2001.

______. "Kenryoku to chi" ('Pouvoir et savoir'). *Dits et écrits.* Vol. III. Paris: Gallimard, 1994.

______. "Kuôki to shakai" ('*La folie et la société*'). *Dits et écrits.* Vol. III. Paris: Gallimard, 1994.

______. "Lacan, le 'libérateur' de la psychanalyse". *Dits et écrits.* Vol. IV. Paris: Gallimard, 1994.

______. "La extension sociale de la norme". *Dits et écrits.* Vol. III. Paris: Gallimard, 1994.

______. "*La folie n'existe que dans une société*". *Dits et écrits.* Vol. I. Paris: Gallimard, 1994.

______. "La fonction politique de l'intellectuel". *Dits et écrits.* Vol. III. Paris: Gallimard, 1994.

______. "'La gouvernementalité'". *Dits et écrits.* Vol. III. Paris: Gallimard, 1994.

______. "La naissance de la medicine sociale". *Dits et écrits.* Vol. III. Paris: Gallimard, 1994.

______. "La naissence d'un monde". *Dits et écrits.* Vol. I. Paris: Gallimard, 2001.

______. "La philosophie analytique de la politique". *Dits et écrits.* Vol. III. Paris: Gallimard, 1994.

______. "La philosophie structuraliste permet le diagnostiquer ce qu'est 'aujourd'hui", *Dits et écrits.* Vol. I, Paris: Gallimard, 1994.

______. "La politique de la santé au XVIII siècle". *Dits et écrits.* Vol. III. Paris: Gallimard, 1994.

______. "La société punitive". , *Dits et écrits.* Vol. I, Paris: Gallimard, 2001.

______. “La société disciplinaire en crise. *Dits et écrits.* Vol. III. Paris: Gallimard, 1994.

______. *L’archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 2005.

______. “*La vérité et les formes juridiques*”. *Dits et écrits.* Vol. I . Paris: Gallimard, 2001.

______. “La vie des hommes infâmes”. *Dits et écrits.* Vol. III. Paris: Gallimard, 1994.

______. “La vie: l’expérience et la science”. *Dits et écrits.* Vol. IV. Paris: Gallimard, 1994.

______. “La volonté de savoir”. *Dits et écrits*.. Vol. I. Paris: Gallimard, 2001.

______. *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 2003c.

______. *Le courage de la vérité.* Le Gouvernement de si et des autres II. Cours au Collège de France (1984). Paris: Seuil/Gallimard, 2009.

______. “Le discours ne doit pás être pris comme...”. *Dits et écrits.* Vol. III. Paris: Gallimard, 1994.

______. *Le Gouvernement de si et des autres*. Cours au Collège de France (1982-1983). Paris: Seuil/Gallimard, 2008.

______. “Le grand enfermement”. *Dits et écrits.* Vol. I . Paris: Gallimard, 2001.

______. “Le homme est-il mort?”, *Dits et écrits.* Vol. I, Paris: Gallimard, 1994.

______. “Le jeu de Michel Foucault” (‘Entretien sur l’Histoire de la sexualité’). *Dits et écrits.* Vol. III. Paris: Gallimard, 1994.

______. “Le philosophie masque”. *Dits et écrits.* Vol. IV. Paris: Gallimard, 1994.

______. “Le piège de Vincennes”. *Dits et écrits.* Vol. I. Paris: Gallimard, 2001.

______. “Le pouvoir, une bête magnifique”. *Dits et écrits.* Vol. III. Paris: Gallimard, 1994.

______. “Le *retour de la morale*”. *Dits et écrits.* Vol. IV. Paris: Gallimard, 1994.

______. “Le savoir comme crime”. *Dits et écrits.* Vol. III. Paris: Gallimard, 1994.

______. “Les intellectuels et le pouvoir”. *Dits et écrits.* Vol. I . Paris: Gallimard, 2001.

______. “Les mailles du pouvoir”. *Dits et écrits.* Vol. IV. Paris: Gallimard, 1994.

______. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 2002a.

______. “Le souci de la vérité”. *Dits et écrits.* Vol. IV. Paris: Gallimard, 1994.

______. *Le souci de soi. Paris*: Gallimard, 2002c.

______. “Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti”**.** *Dits et écrits.* Vol. I. Paris: Gallimard, 2001.

______. “Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps”. *Dits et écrits.* Vol. III. Paris: Gallimard, 1994.

______. “Le sujet et le pouvoir”. *Dits et écrits.* Vol. IV. Paris: Gallimard, 1994.

______. “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, *Dits et écrits.* Vol. IV. Paris: Gallimard, 1994.

______. “Le triomphe social du praisir sexual: une conversation avec Michel Foucault”. *Dits et écrits.* Vol. IV. Paris: Gallimard, 1994.

______. L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982). Paris: Seuil/Gallimard, 2001.

______. “L’incorporation de l’hôpital dans la technologie moderne”. *Dits et écrits.* Vol. III. Paris: Gallimard, 1994.

______. “L’intellectuel sert à rassembler les idées mais son savoir est partiel par rapport au savoir ouvrier”. *Dits et écrits.* Vol. I . Paris: Gallimard, 2001.

______. “L’Occident et la vérité du sexe”. *Dits et écrits.* Vol. III. Paris: Gallimard, 1994.

______. *L’usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 2003d.

______. “(Manifeste du G.I.P.)”, *Dits et écrits.* Vol. I. Paris: Gallimard, 2001.

______. “Michel Foucault et le zen: um séjour dans un temple zen”. *Dits et écrits.* Vol. IV. Paris: Gallimard, 1994.

______. “Médicins, juges et sorciers au XVII siècle”. *Dits et écrits.*. Vol. I. Paris: Gallimard, 2001.

______. “Médicins, juges et sorciers au siècle XVII”. *Dits et écrits.* Vol. I, Paris: Gallimard, 1994

______. “M. Foucault. Conversation sans complexes avec le philosophe qui analyse les ‘structures du pouvoir’”. *Dits et écrits.* Vol. IV, Paris: Gallimard, 1994.

______. “Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage”. *Dits et écrits.* Vol. I . Paris: Gallimard, 1994.

______. “Michel Foucault explique son dernier livre”. *Dits et écrits.* Vol. I. Paris: Gallimard, 1994.

______. “Michel Foucault, ‘Les mots et les choses’”, *Dits et écrits*. Vol. I, Paris: Gallimard, 1994, p. 498

______. “Michel Foucault, o ilegalismo e a arte de punir”. *Dits et écrits.* Vol. III. Paris: Gallimard, 2001.

______. “Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l’identité”. *Dits et écrits.* Vol. IV . Paris: Gallimard, 1994.

______. *Naissance de la biopolitique*. Cours au Collège de France (1978-1979). Paris: Seuil/Gallimard, 2004b.

______. «Naissance de la biopolitique". *Dits et écrits.* Vol. III. Paris: Gallimard, 2001.

______. *Naissance de la clinique*. Paris: Quadrige/PUF, 2003b.

______. "Nietzsche, Freud, Marx". *Dits et écrits.* Vol. IV . Paris: Gallimard, 1994.

______. "Nietzsche, La généalogie, l'histoire". *Dits et écrits.* Vol. I . Paris: Gallimard, 2001.

______. "Non au sexe roi". *Dits et écrits.* Vol. IIII. Paris: Gallimard, 1994.

______. "'Omnes et singulatim': vers une critique de la raison politique". *Dits et écrits.* Vol. IV . Paris: Gallimard, 1994.

______. *O que é um autor?* Tradução de Antonio Cascais e Edmundo Cordeiro. Portugal: Passagens/Veja, 1992.

______. "Os intelectuais e o poder". *Microfísica do poder*. Tradução e organização de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

______. "Par-delà le bien et le mal". *Dits et écrits.* Vol. I . Paris: Gallimard, 2001.

______. *Philosophie*: antologie. Paris: Gallimard, 2004.

______. "Philosophie et psychologie". *Dits et écrits.* Vol. I. Paris: Gallimard, 1994.

______. "Polémique, politique et problématisations". *Dits et écrits.* Vol. IV . Paris: Gallimard, 1994.

______. "Politique et éthique: une interview". *Dits et écrits.* Vol. IV . Paris: Gallimard, 1994.

______. "Pouvoir et savoir". *Dits et écrits.* Vol. III. Paris: Gallimard, 1994.

______. «Préface à la transgression». *Dits et écrits.* Vol. IV . Paris: Gallimard, 2001.

______. "Préface". *Dits et écrits*. Vol. III. Paris: Gallimard, 1994.

______. "Préface", in Foucault (M.), Folie et déraison, Histoire de la folie à l'âge classique. *Dits et écrits.* Vol. I . Paris: Gallimard, 2001.

______. "*Qu'appelle-t-on punir*". *Dits et écrits.* Vol. IV. Paris: Gallimard, 1994.

______. "Qu'est-ce que les Lumières?". *Dits et écrits.* Vol. IV, 1994.

______. "Qu'est-ce qu'um philosophe". *Dits et écrits*. Vol. I, Paris: Gallimard, 1994.

______. Qui êtes-vous, professeur Foucault?", *Dits et écrits*.. Vol. I, Paris: Gallimard, 1994.

______. "Questions à Michel Foucault sur la géographie". *Dits et écrits.* Vol. III. Paris: Gallimard, 1994.

______. "Réponse à Derrida". *Dits et écrits.* Vol. I . Paris: Gallimard, 2001.

______. "Réponse à une question". *Dits et écrits.* Vol. I, Paris: Gallimard, 1994.

______. "Revenir à l'histoire". *Dits et écrits.* Vol. I . Paris: Gallimard, 2001.

______. "Sécurité, territoire et population". *Dits et écrits.* Vol. III. Paris: Gallimard, 1994.

______. *Sécurité, territoire, population*. Cours au Collège de France (1977-1978). Paris: Seuil/Gallimard, 2004.

______. "Sexualité et politique". *Dits et écrits.* Vol. I . Paris: Gallimard, 2001.

______. "Sexualité et pouvoir". *Dits et écrits.* Vol. III. Paris: Gallimard, 1994.

______. "Sexualité et solicitude". *Dits et écrits.* Vol. IV. Paris: Gallimard, 1994.

______. "Séxualité et verité". *Dits et écrits.* Vol. III. Paris: Gallimard, 1994.

______. “Subjectivité et vérité”. *Dits et écrits.*. Vol. IV, Paris: Gallimard, 1994.

______. “Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’épistémologie”. *Dits et écrits.*. Vol. I. Paris: Gallimard, 2001.

______. “Sur la sellette”. *Dits et écrits.* Vol. I . Paris: Gallimard, 2001.

______. “Sur les façons d’écrit l’histoire”. *Dits et écrits.* Vol. I . Paris: Gallimard, 1994.

______. *Surveiller et punir.* Paris: Gallimard, 2003f.

______. “Structuralisme et poststructuralisme”. *Dits et écrits.* Vol. IV. Paris: Gallimard, 1994.

______. «Table ronde». *Dits et écrits.* Vol. I. Paris: Gallimard, 2001.

______. “Table ronde du 20 mai, in Perrot (M.), Ed., L’impossible prison”. *Dits et écrits.* Vol. IV. Paris: Gallimard, 1994.

______. «Tetsugaku no butai» (‘La scène de La philosophie’). *Dits et écrits.* Vol. III. Paris: Gallimard, 1994.

______. “Theatrum philosophicum”, *Dits et écrits.* Vol. I . Paris: Gallimard, 2001.

______. “Une histoire restée muette”. *Dits et écrits.* Vol. I. Paris: Gallimard, 1994.

______. “Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins”. *Dits et écrits.* Vol. IV, Paris: Gallimard, 1994.

______. “Usage des plaisirs et tecniques de soi”. *Dits et écrits.* Vol. IV, Paris: Gallimard, 1994.

______. “Verité, pouvoir et soi”. *Dits et écrits.* Vol. IV, Paris: Gallimard, 1994.

______. “What is Enlightenment?” [‘Qu’est-ce que les Lumières’]. *Dits et écrits.* Vol. IV. Paris: Gallimard, 1994.

FREIRE JUNIOR, Olival. “A relevância da filosofia e da história das ciências para a formação dos professores de ciências”. In: SILVA FILHO. Waldomiro. *Revista Epistemologia e ensino de ciências*. Salvador-Bahia: Arcádia, 2002.

GADELHA, Sylvio. *Biopolítica, governamentalidade e educação*: introdução e conexões, a partir de Michel Foucault. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. “Filosofia como diagnóstico do presente: Foucault, Nietzsche e a genealogia da ética”. in: MARIGUELA (Org.). *Foucault e a destruição das evidências*. Piracicaba: Unimep, 1995.

______. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.

GROS, Frédéric. *Foucault et la folie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

______. "A parrhesia em Foucault". In: ______. (Org.). *Foucault*: a coragem da verdade. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábolo, 2004.

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Tradução de Ana Maria Bernardo (et. al.). Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

HEGEL, George W. F. *Filosofia da história*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora UnB, 1995.

HEIDEGGER, M. "Que é isto – a Filosofia?". In: *Heidegger*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural (col. Os Pensadores), 1979.

______. *Qu'appelle-t-on penser?*. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.

HORKHEIMER, Max. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. Tradução de Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

HUSSERL, Edmund. *A Crise da Humanidade Européia e a Filosofia*. Tradução de Urbano Zilles. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

______. *Meditações cartesianas*: introdução à Fenomenologia. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Medras, 2001.

HYPPOLITE, Jean. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Tradução de Hamílcar de Garcia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

KONDER, Leandro. *Hegel*: a razão quase enlouquecida. Rio de Janeiro: Campos, 1991.

KRAEMER, Celso. Ética e liberdade em Foucault. Uma leitura de Kant. São Paulo: EDUC/FAPESP, 2011.

KANT, Immanuel. *Anthopologie du point de vue pragmatique.* Tradução de Michel Foucault. Paris: Vrin, 2002.

______. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

______. *Crítica da razão prática*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1986.

______. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Gulbenkian, 1985.

______. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Lourival de Queiroz Henkel. Rio de Janeiro: Ediouro, 1993.

______. "Resposta à pergunta: que é 'Esclarecimento'". In: *Immanuel Kant*: textos seletos. Tradução de Floriano Fernandes. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

KUNH, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução de Beatriz Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Trad. de Chaim Katz e Eginaldo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989

LEBRUN, Gérard. *Kant e o fim da metafísica.* Tradução de Carlos Alberto
Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

______. LEBRUN, Gérard. "Transgredir a Finitude". In: RIBEIRO, Renato Janine (org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 9-23.

MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

______. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

______. Nietzsche e a verdade. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

MACHEREY, Pierre. De Canguilhem à Foucault: a force des normes. Paris: La fabrique éditions, 2009.

MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução*. Tradução de Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Tradução de Álvaro Pina. Lisboa: Editorial "Avante!", 1981.

______. O 18 Brumário de Luis Bonaparte. Trad. de José Bruni et.al. São Paulo: Abril Cultural (col. Os Pensadores), 1978.

MERLEAU-PONTY, *Signos*. Tradução de Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MERQUIOR, José Guilherme. *Foucault o el Nihilismo de la Cátedra*. Tradução de Stelle Mastrangelo. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

______. "Olhares e dizeres", in: RAGO, Margareth et. al. *Imagens de Foucault e Deleuze*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

MORUJÃO, Alexandre. "Prefácio da Critik der Reinnen Vernunft**".** In: KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura.* Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Gulbenkian, 1985.

MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, simplesmente*. São Paulo: Loyola, 2004.

MURICY, Kátia. "Foucault e Baudelaire". In: PORTOCARRERO, Vera; CASTELO

BRANCO, Guilherme. *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: NAU, 2000.

NALLI, Marcos. *Foucault e a Fenomenologia*. São Paulo: Loyola, 2006.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

______. *Assim falava Zaratustra.* Tradução de Alfredo Margarido. Lisboa: Guimarães Editores, 2004.

______. *Crepúsculo dos ídolos* (ou como filosofar com o martelo). Tradução de Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

______. *Ecce homo.* Como alguém se torna o que é. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

______. *O anticristo*. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2001.

______. *Para a genealogia da moral*. Tradução de Rubens Rodrigues Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

NOGUERA-RAMÍREZ, Carlos. "A governamentalidade nos cursos do professor Foucault", in: CASTELO BRANCO & VEIGA-NETO. *Foucault*: filosofia e política. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

ORTEGA, Francisco. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. São Paulo: Graal, 1999.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

______. *O banquete*. Coleção Os pensadores. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

______. *Defesa de Sócrates*. Coleção Os pensadores. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1983b.

PRADEAU, Jean-François. "O sujeito antigo de uma ética moderna. Acerca dos exercícios espirituais antigos na *História da sexualidade* de Michel Foucault". In: GROS, Fréderic (Org.). *Foucault*: a coragem da verdade. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2004.

PORTOCARRERO, Vera; CASTELO BRANCO, Guilherme. *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: NAU, 2000.

PORTOCARRERO, Vera. *As ciências da vida*: de Canguihem a Foucault. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2009.

QUEIROZ, André. *Foucault*: o paradoxo das passagens. Rio de Janeiro: Pazulin, 1999.

RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica:* para além do Estruturalismo e da Hermenêutica [1982]. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

RAJCHMAN, John. *Foucault*: a liberdade da filosofia. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

REVEL, Judith. *Foucault:* conceitos essenciais. Tradução de Maria do Rosário Gregolin et. al. São Carlos: Claraluz, 2005.

RIBEIRO, A.; SARDI, Sérgio. "Platão". In: PECORARO, Rossano (Org.). *Os filósofos*: clássicos da filosofia, v. I, de Sócrates a Rousseau. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2008.

ROCHA, Jorge A. *Gilles Deleuze*: as aventuras do conceito. Feira de Santana, Bahia: UEFS/NEF, 2008.

ROUANET, Sergio Paulo. *As Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

ROUDINESCO, Elisabeth. *Filósofos na tormenta*: Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze e Derrida. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

SARTRE, Jean-Paul. *A náusea*. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

______. *La transcendence de l'ego*. Paris: Vrin, 1992.

______. *Questões de método*. In: *Crítica da razão dialética*: precedido por Questões de método. Tradução de Guilherme J. de F. Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

SILVA, Tomáz Tadeu da. *O sujeito da educação*: estudos foucaultianos. Petrópolis: Vozes, 2002.

SOKAL, Alan; BRICMONT, Jean. *Imposturas intelectuais*. Tradução de Max Altman. Rio de Janeiro: Record, 1999.

SOUZA, Sandra Coelho. *A ética de Michel Foucault*: a verdade, o sujeito, a experiência. Belém: Cejup, 2000.

TUGENDHAT, Ernest. *Lições sobre ética*. Tradução do grupo de doutorandos do curso de pós-graduação em filosofia da UFRGS. Petrópolis, Vozes, 1996.

VAZ, Paulo. *Um pensamento infame*. Rio de Janeiro: Imago. 1992.

VEIGA-NETO, Alfredo. *Foucault e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

VEYNE, Paul. *Comment on écrit l´histoire*. Paris: Seuil, 1978.

______. *Foucault, sa pensée, sa personne*. Paris: Albin Michel, 2010.

WILLIAMS, James. *Pós-Estruturalismo*. Tradução de Caio Liudivig. Petrópolis: Vozes, 2012.

A partir de uma sugestão de Gilles Deleuze e Félix Guattari - a de que todos os filósofos ocidentais terminaram construindo, no interregno do seu pensamento, personagens conceituais, uma espécie de assinatura do filósofo - este livro objetiva identificar esse traço a partir da obra de Michel Foucault. A tese em questão é que este autor não se enquadra em uma *imagem única*, como a do *Juíz* em Kant, ou a do *sedutor* em Kierkegaard, mas em uma imagem híbrida e triádica, fazendo coro com muitos filósofos chamados de *transversais* e que se instalaram no horizonte de filosofias chamadas de pós-estruturalistas, como Deleuze.

ISBN 978-85-7879-180-3